

# KRITIK TERHADAP KONSEP MASHLAHAH NAJM AD-DÎN AT-TÛFI

Muhammad Roy Purwanto

Fakultas Ilmu Agama Islam, Universitas Islam Indonesia Yogyakarta

Jl. Kaliurang Km. 14,5 Sleman, Yogyakarta (0274) 898444

Email: [muh\\_roy@yahoo.com](mailto:muh_roy@yahoo.com). HP:08156802665

**Abstract: Critical Analysis on Najm ad-Dîn at-Tûfi's concept of mashlahah.** This study finds that at-Tûfi's concept of *mashlahah* has some weaknesses epistemologically and ideologically. First weakness is on its inconsistent use of reason as a primary epistemology for the concept of *mashlahah*. On the one hand, at-Tûfi stated that *mashlahah* is the most powerful argument (*aqwa adillah al-syar'i*). He has argued that if there is a contradiction between the text and *mashlahah*, then *mashlahah* must be given preference (*izâ ta'âradat al-mashlahah wa an-nas faquddimat al-mashlahah*). Similarly, in the methodology, he lacked exploration on the concept of *mashlahah* with theories and clear definitions. For example, he argues that *mashlahah* is the most powerful argument in *mu'amalah*, while the worship (*muqaddarat*) is the prerogative of God. However, he did not clearly define what legal actions are included in *mu'amalah* and what actions are included in worship (*muqaddarat*). At-Tûfi also found "difficulty" in deciding between two things with the same *mashlahah* value theoretically, so he proposed drawing lots (*qur'ah*). Second, the ideological weakness is visible from his *mashlahah* concept which is actually rational, yet it is stuck in the power of texts.

**Keywords:** *mashlahah*; epistemology; ideology.

**Abstrak: Kritik terhadap Konsep Mashlahah Najm ad-Dîn at-Tûfi.** Penelitian ini menemukan bahwa *mashlahah* at-Tûfi mempunyai beberapa kelemahan secara epistemologi dan idiologi. Pertama, belum konsistennya penggunaan akal sebagai epistemologi primer bagi konsep *mashlahah*nya. Di satu sisi, at-Tûfi mengatakan bahwa *mashlahah* adalah dalil paling kuat (*aqwa adillah as-syar'i*). Ia juga berpendapat bahwa jika terjadi pertentangan antara nas dan *mashlahah*, maka didahulukan *mashlahah* (*izâ ta'âradat al-mashlahah wa an-nas faquddimat al-mashlahah*). Demikian pula secara metodologi, ia kurang mengeksplorasi konsep *mashlahah* dengan teori dan definisi yang jelas. Misalnya ia berpendapat bahwa *mashlahah* merupakan dalil paling kuat dalam masalah muamalah, sedangkan masalah ibadah (*muqaddarat*) adalah hak prerogatif Allah. Namun ia tidak mendefinisikan secara jelas perbuatan hukum apa saja yang termasuk muamalah dan apa yang termasuk ibadah (*muqaddarat*). At-Tûfi juga "kesulitan" secara teoretis dalam memutuskan dua hal yang mempunyai nilai kemashlahatan sama, sehingga ia mengusulkan dengan jalan mengundi (*qur'ah*). Kedua, kelemahan secara idiologis terlihat dari konsep *mashlahah*nya yang sebenarnya rasional, namun kembali terpasung oleh kekuatan teks.

**Kata Kunci:** *mashlahah*; epistemologi; dan idiologi.

## Pendahuluan

Allah sebagai pembuat syariat (*Syâri'*) menurunkan tata aturan dan hukum-hukum kepada manusia melalui Muhammad saw, agar digunakan sebagai pedoman dalam kehidupan di dunia. Kehadiran hukum Allah (*al-ahkâm al-syar'iyyah*) yang harus dijadikan pedoman dan acuan oleh umat manusia dalam mengarungi hidup, tiada lain maksudnya ialah agar manusia

meraih kebaikan (*mashlahah*)<sup>1</sup>, atau dengan kata

<sup>1</sup> *Mashlahah* bermakna *al-shalâh*, merupakan *masdar mim* dari lafaz *shalâh*-*yashluhu*. Adapun *istishlâh* merupakan kebalikan dari *istifsâd*. Lihat Jamâl al-Dîn Muhammad bin Mukarrom al-Anshâry, *Lisân al-Arab* (Kairo:Dâr al-Mishriyyat, t.th), juz 3. 348. Dalam *Munjid* disebutkan; *shalâh* itu berarti hilang kerusakan atau kemafsadahan. Ketika dikatakan *صلحت حال فلان* berarti telah hilang kemafsadahan darinya. Secara majazi bermakna cocok dan berbuat baik (*muwâfaqah* dan *ihsân*). Ketika dikatakan dia ahli mafsadah bukan *maslahah*, artinya dia termasuk golongan orang yang beramal fasid bukan

lain untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia.<sup>2</sup> Berdasarkan ini, para pakar fikih dan ushul fikih telah sepakat bahwa mashlahah merupakan tujuan inti pensyariatan, sehingga muncul ungkapan yang sangat populer di kalangan ahli usul yaitu “Di mana ada mashlahah di sanalah hukum Allah” (*ainamâ kânat al-mashlahah fa tsamma hukm Allah*).<sup>3</sup>

Mashlahah sebagai maksud dari pensyariatan (*maqâshid as-syarî’ah*) menempati tempat utama dalam pembahasan hukum Islam. Oleh karena itu, mulai Islam awal sampai zaman kontemporer, banyak pemikir Islam yang mencurahkan pemikirannya tentang konsep ini. Menurut Ahmad Raisûni, pemikir Islam pertama kali yang membahas mashlahah sebagai maksud syari’ah (*maqâshid*

beramal baik atau manfaat. Lihat Louis Malouf, *al-Munjid fi al-Lughah* (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1986), hlm. 432. Sedangkan menurut Munjid, *mashlahah* secara etimologis berasal dari bahasa Arab yang terbentuk dari kata *shad*, *lam* dan *ha*. Berasal dari huruf inilah kemudian terbentuk kata dasar *shalaha*, *shaluha*, *shalâhan*, *shulûhan* dan *shalâhiyyatan*. Kata tersebut berarti kebaikan, benar, adil, saleh dan jujur. Fuad Ifran, *Munjid al-Thullâb* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), h. 479

<sup>2</sup> Muhammad Tâhir bin Asyûr mengatakan bahwa semua ajaran syari’ah khususnya Islam, itu datang dengan tujuan membawa kemaslahatan bagi manusia di dunia dan akhirat. Oleh karena syariat Islam bertujuan demi kemaslahatan manusia, maka Alquran yang berfungsi sebagai pedoman syara’ hanya berbicara mengenai kemaslahatan baik secara langsung maupun tidak. Alquran dalam berbicara mengenai maslahat memang tidak secara tegas menggunakan kata atau yang terbentuk darinya, akan tetapi banyak ayat yang mengindikasikan ke arah sana. Lihat. Muhammad Thâhir bin Asyûr, *Maqâshid as-Syarî’ah al-Islâmiyyah* (Malaysia: Dâr al-Fajr, 1999), h. 180; Musthafâ Dib al-Bugâ, *Ushûl at-Tasyrî’ al-Islâmiyy: Atsar al-Adillah al-Mukhtalif Fihâ* (Beirut: Dâr al-Qalam. 1993), h. 128; Abd al-Wahhâb Khallâf, *Mashâdir at-Tasyrî’ al-Islâmi Fî mâ Lâ Nashsha Fihî* (Kuwait: Dârul Kalam, tt.), h. 111; Abû Hâmid al-Gazâlî, *Al-Mustashfâ Min Ilmi al-Ushûl* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th) I, h. 286. Bandingkan dengan karya Muhammad Sa’îd Ramadân al-Bûthî, *Dawâbit al-Mashlahah fi as-Syarî’ah al-Islâmiyyah* (Beirut: Mu’assasah ar-Risâlah, 2001), h. 56; Abî Ishâq as-Syâthibi, *Al-Muwâfaqât Fî Ushûl as-Syarî’ah* (Beirut: Dâr al-Fikr, tt.) II: h. 30; Mushthafâ Zaid, *Al-Mashlahah Fi at-Tasyrî’ al-Islâmi Wa Najm ad-Dîn at-Tûfi* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Arâbi, 1964), h. 127-132.

<sup>3</sup> Pada dasarnya hukum Islam dibentuk berdasarkan kemaslahatan manusia. Setiap segala sesuatu yang diperintahkan oleh Allah pasti mengandung mashlahah, begitupula segala sesuatu yang dilarang pasti mengandung bahaya (*mafsadah*). Semua hukum-hukum dan tatacara kehidupan yang dibuat oleh Allah untuk manusia, pada dasarnya bersumber pada dua kaidah dasar, yaitu “mengambil manfaat/mashlahah” (*jalb al-mashâlih*) dan menolak bahaya (*dar’ al-mafâsid*). Artinya, semua hukum Allah dibuat untuk kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Yûsuf al-Qardawi, *al-Ijtihâd al-Mu’âshir* (t.tp: Dâr al-Tauzi’ wa an-nasyr al-Islâmiyyah, 1994), h. 68; Jalâl al-Dîn al-Suyûti, *al-*

*al-syarî’ah*) adalah al-Turmudzî al-Hâkim, ulama yang hidup pada abad ke-3 H. Ia menyuarakan konsep *maqâshid al-syarî’ah* melalui buku-bukunya, *al-Salâh wa Maqâshiduhu*, *al-Haj wa Asrâruh*, *al-’Illah*, *’Ilal al-syarî’ah*, *’Ilal al-’Ubûdiyyah* dan *al-Furûq*.<sup>4</sup> Setelah al-Hâkim kemudian muncul Abû Manshûr al-Maturidî (w. 333) dengan karyanya *Ma’khad al-Syara’* disusul Abû Bakar al-Qaffâl al-Syâsyî (w.365) dengan bukunya *Ushûl al-Fikih* dan *Mahâsin al-Syarî’ah*. Setelah al-Qaffâl muncul Abû Bakar al-Abhârî (w.375) dan al-Bâqilânî (w. 403) masing-masing dengan karyanya, di antaranya, *Mas’alah al-Jawâb wa al-Dalâil wa al-’Illah* dan *al-Taqrîb wa al-Irsyâd fi Tartîb Thurûq al-Ijtihâd*. Sepeninggal al-Bâqilânî muncullah al-Juwainî (w. 478) dengan *al-Burhân*, *al-Waraqât*, *al-Giyâtsi*, dan *Mughîts al-Khalq*, dilanjutkan oleh al-Ghazâlî (w. 505) dengan kitab ushulnya *al-Mustashfâ*, *al-Mankhûl*, *al-Wajîz*, dan *Syifâ’ al-Ghalîl*. Selanjutnya al-Râzy (w.606 H) dengan bukunya *Mafâtiḥ al-Ghaib*, *al-Ayat al-Bayyinât*, *al-Mahshûl* dan *Asas at-Taqdîs*, dilanjutkan al-Âmidî (w. 631) dengan *al-Ihkâm*, dan Ghâyat al-Marâm, Ibn Hâjib (w. 646 H),<sup>5</sup> al-Baidhâwî, al-Asnawî (w. 771 H), Ibn Subkî (w. 771), Ibn Abd al-Salâm (w. 660 H)<sup>6</sup>, al-Qarrâfî (w. 684) dengan *Nafâis al-Usûl*, *Syarḥ al-Mahshûl*, *al-Furûq*, *al-Ihkâm fi Tamyiz al-Fatâwa ‘an al-Ahkâm wa Tasharruf al-Qâdhi wa al-Imâm*, at-Thûfi (w. 716) dengan *Mukhtashar ar-Raudah wa Syarḥuhu* dan *al-Iksar fi Qawâ'id at-Tafsîr*, Ibn Taimiyyah dan Ibn Qayyim (w. 751) dengan *Zâd al-Ma'âd*, *I'lâm al-Muwâqî'in*, *Syifâ’ al-'Alîl* dan *Miftâḥ Dâr al-Sa'âdah*.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Ahmad Raisûni, *Nadhariyyah at-Maqâshid ‘Ind al-Imâm al-Syâthibi* (Beirut: al-Muassasah al-Jami’iyyah Liddirasat wan Nasr wa al-Tauzi’, 1992), h. 32.

<sup>5</sup> Pandangan Ibn Hâjib tentang mashlahah adalah hanya menerima mashlahah yang sesuai dengan nas, sedangkan mashlahah mursalah apalagi mashlahah mulghah tidak diterima sama sekali. Lihat. Ibn Hâjib, *Mukhtashar Muntahâ al-Ushûli*, jilid II (Kairo: Bulaq, 1317 H), h. 289.

<sup>6</sup> Bagi Ibn Abd al-Salâm, mashlahah berarti kenyamanan (*pleasure*) dan kegembiraan (*farah*) serta sarana-saran yang membawa kepada keduanya. Karena itu, mashlahah terbagi menjadi dua, yaitu mashlahah dunia dan mashlahah akhirat. Mashlahah dunia bisa diketahui dengan akal dan mashlahah akhirat bisa diketahui melalui naql. Lihat. Izz al-Dîn Ibn Abd al-Salâm, *Qawâ'id al-Ahkâm fi Mashâlih al-Anâm*, jilid I (Kairo: Istiqamah, t.th), h.10.

<sup>7</sup> Urutan di atas adalah versi Ahmad Raisûni, sedangkan menurut Yûsuf Ahmad Muhammad al-Badawî, sejarah

Di masa modern, konsep mashlahah mengalami perumusan lebih lanjut dan tetap dijadikan dasar ijtihad disesuaikan dengan perubahan zaman.<sup>8</sup> Pada tahun 1857, *Ahd al-Anâm*, sebuah dokumen pembaharuan dalam hukum Tunisia, dikeluarkan. Dalam preambulnya dikatakan bahwa mashlahah dirujuk sebagai prinsip penafsiran hukum, karena Allah telah mewahyukan hukum sesuai dengan kepentingan-kepentingan manusia (*mashâlih an-nâs*). Dokumen ini menunjukkan tiga prinsip sebagai komponen-komponen konsep mashlahah, yaitu kebebasan, keamanan, dan persamaan.<sup>9</sup>

Pada tahun 1867 Khairudîn Pasha dalam *Aqwâm al-Masâlik* mengukuhkan kembali bahwa prinsip mashlahah harus menjadi pedoman tertinggi pemerintah. Menurutnya, prinsip mashlahah sangat penting karena bisa dipakai untuk membenarkan perubahan lembaga-lembaga demi kepentingan umum dan juga mengutuk perubahan manakala bertentangan dengan kepentingan umum (*mashlahah*).<sup>10</sup>

Pada tahun 1899, dalam pidatonya tentang pembaharuan-pembaharuan dalam sistem peradilan di Mesir dan Sudan, Muhammad Abduh menekankan penggunaan mashlahah sebagai prinsip pembimbing dalam pembuatan hukum.<sup>11</sup>

sebelum Ibn Taimiyyah dan fase setelah Ibn Taimiyyah. Adapun menurut Hammâd al-Ubaidy orang yang pertama kali membahas *Maqâshid al-Syarî'ah* adalah Ibrâhim al-Nakhâ'i (w.96H), seorang *tabi'in* sekaligus gurunya Hammâd bin Sulaimân gurunya Abû Hanîfah. Setelah itu lalu muncul al-Ghazâlî, Izz al-Dîn Abd al-Salâm, Najm al-Dîn at-Tûfi dan terakhir Imâm Syâthibi. Lihat. Yûsuf Ahmad Muhammad al-Badawy, *Maqâshid al-Syarî'ah 'Ind Ibn Taimiyyah* (Yordan: Dâr al-Nafâis, 2000), h. 75-114.

<sup>8</sup> Dengan meluasnya lingkup perubahan sosial yang mempengaruhi semua segi kehidupan, maka filsafat-filsafat utilitarian pun menjadi populer. Gerakan-gerakan modernisme dalam Islam mencari sebuah prinsip yang mampu menolong mereka menyesuaikan diri dengan kondisi-kondisi yang berubah. Mereka menemukan konsep ini dalam mashlahah. Karena itu, perhatian dicurahkan kepada kajian tentang konsep ini di masa modern. Lihat. Muhammad Khâlid Masud, *Filsafat Hukum Islam*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 1996), h. 190.

<sup>9</sup> Dokumen ini menjadi instrument hukum yang mendasar dalam Konstitusi tahun 1860-Konstitusi pertama yang dikeluarkan di Negara muslim di masa modern. Lihat. Albert Hourani, *Arabic Thought in Liberal Age: 1798-1939* (London: Oxford Press, 1962), h. 65.

<sup>10</sup> Muhammad Khâlid Masud, *Filsafat Hukum...*, h. 190.

<sup>11</sup> Menurut J. Schacht, prinsip mashlahah lebih disukai

Menurut Abduh, dalam konsep mashlahah inilah Islam lebih unggul daripada Kristen dalam pemikiran hukumnya, karena memiliki kesadaran akan realitas.<sup>12</sup>

Pembahasan tentang mashlahah dalam versi yang beragam, juga dilakukan oleh pemikir-pemikir hukum Islam kontemporer, di antaranya adalah Rasyîd Ridlâ,<sup>13</sup> Shubhî Mahmashânî,<sup>14</sup> Abd al-Razzâq al-Sanhûri,<sup>15</sup> Ma'rûf al-Duwâlibi,<sup>16</sup> Mushthafâ al-Syalabi,<sup>17</sup> Abd al-Wahhâb Khallâf,<sup>18</sup> Muhammad al-Khudlari<sup>19</sup> dan Mushthafâ Zaid.<sup>20</sup>

Salah satu pemikir muslim periode pertengahan yang membahas mashlahah secara rasional, kontroversial dan banyak dijadikan rujukan pemikir-pemikir kontemporer adalah Najm ad-Dîn at-Tûfi (w. 716).<sup>21</sup> Menurutnya, perlindungan terhadap kemaslahatan manusia merupakan sumber hukum paling tinggi dan paling kokoh, karena ia merupakan tujuan pertama agama dan

J. Schacht, "Muhammad Abduh", *Shorter Encyclopedia of Islam* (Leiden: Brill, 1961), h. 406.

<sup>12</sup> Khairuddîn dan Abduh menyebut mashlahah sebagai prinsip penafsiran hukum, prinsip perubahan, dinamisme, dan adababilitas. Muhammad Abduh, *Taqrîr Mufti al-Diyâr al-Mishriyyah fi Ishlâh al-Mahâkim al-Syar'iyyah*, jilid II (Kairo: t.p., 1899), h. 761.

<sup>13</sup> Rasyîd Ridlâ, *Yusr al-Islâm* (Kairo: Nahdhah, 1956), h. 72-75.

<sup>14</sup> Shubhî Mahmashânî, *Falsafah at-Tasyrî' fi al-Islâm* (Beirut: Dâr al-Ilm, tt), h. 130-133, 205

<sup>15</sup> Abd al-Razzâq al-Sanhûri, "Wujub Tanqîh al-Qânun al-Madani al-Mishri", dalam *Majallât al-Qânun wa al-Iqtishâd*, jilid 6 (1963), h. 3-144.

<sup>16</sup> Ma'rûf al-Duwâlibi, *al-Madkhal Ilâ 'Ilm al-Ushûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Ilm, 1965), h. 442-450.

<sup>17</sup> Mushthafâ al-Syalabi, *Ta'îl al-Ahkâm: 'Ardl wa Tahlîl li al-Tharîqah al-Ta'îl wa Tathowwuratihâ fi Ushûl al-Ijtihâd wa al-Taqlîd* (Kairo: Azhar, 1949), h. 278-384.

<sup>18</sup> Abd al-Wahhâb Khallâf, *Mashâdir at-Tasyrî'...*, h. 70-122.

<sup>19</sup> Muhammad al-Khudari, *Ushûl al-Fiqh...*, h. 32.

<sup>20</sup> Mushthafâ Zaid, *al-Mashlahah fi at-Tasyrî'...*, h. 91

<sup>21</sup> Nama aslinya adalah Sulaymân Ibn 'Abd al-Qâwî Ibn 'Abd al-Karîm Ibn Sa'îd. Kadang ia juga dikenal dengan nama Ibn Abu Abbâs. Mengenai tahun kelahirannya para ulama berbeda pendapat ada yang mengatakan tahun 657 H (1259 M) ada juga yang mengatakan 675 H. sedangkan ia wafat pada tahun 716 H (1318 M), namun ada juga yang mengatakan wafatnya tahun 711 H. Nama Najm al-Dîn al-Thûfi sebenarnya dinisbatkan dengan Thufa, sebuah desa di Sarsara dekat Baghdad dimana ia dilahirkan. Jadi at-Tûfi berarti orang yang berasal dari Thufa. Najm al-Dîn yang berarti "bintang agama" merupakan gelar yang diberikan oleh para murid dan pengagumnya. Lihat. Ibn al-Imâd, *Syarazât al-Dzahâb fi Akhbârî Man dzahâb* (Beirut: Al-Maktab al-Tijari, t.t.), V: hlm. 39. Bisa dilihat juga dalam Mushthafâ Zaid, *Al-Mashlahah Fi at-Tasyrî' al-Islâmî Wa Najm ad-dîn at-Thûfi* (t.tp.: Dâr al-Fikr al-Arabi, t.h.), hlm.65; Abdul



poros utama maksud syari'ah (*qutb maqshûd as-syar'i'ah*). Pendapat ini didasari beberapa argumen, pertama, perlindungan terhadap kemaslahatan manusia merupakan sumber yang paling jelas yang bersifat riil di dalam dirinya sendiri (*amr haqîqiy fî nafsih*), oleh karenanya terbukti dengan sendirinya yang tidak perlu diperdebatkan (*la yukhtalafu fih*). Kedua, tidak ada perbedaan yang besar dari para ulama, bahwa mashlahah merupakan puncak tujuan syariat. Sementara, ada perbedaan mendasar ulama mengenai sumber hukum lain, yaitu Alquran,<sup>22</sup> al-Sunnah, Ijmâ' dan sumber hukum lain.<sup>23</sup>

Paparan tertinggi sebagai representasi pemikiran at-Tûfi adalah "mendahulukan mashlahah daripada nas dan ijma'" (*taqdîm al-mashlahah alâ an-nas wa al-ijmâ'*) ketika terjadi pertentangan antara keduanya<sup>24</sup> Pendapat at-Tûfi ini didasarkan pada empat pilar, pertama: akal manusia secara independen dapat menemukan mashlahah dan mafsadah (*Istiqlâl al-'uqûl bi Idrâk al-mashâlih wa al-mafâsid*).<sup>25</sup> Kedua: mashlahah sebagai dalil syar'i kehujuannya tidak memerlukan konfirmasi nas (*al-mashlahah dalilun syar'iyun mustaqillun*

*'an al-nushûsh*).<sup>26</sup> Ketiga: mashlahah sebagai dalil syar'i lapangannya (obyek) penggunaannya dalam bidang mu'amalah dan bidang adat (*al-mashlahah dalil syar'i li al-mu'âmalah wa al-'âdah*). Keempat: mashlahah merupakan dalil syar'i yang terkuat (*al-mashlahah aqwâ adillah al-syar'i*).<sup>27</sup>

Pendapat at-Tûfi ini dianggap kontroversial karena menempatkan mashlahah lebih utama daripada nas Alquran, al-Sunnah, dan ijmâ', berbeda dengan pendapat ahli ushul sebelumnya yang menempatkan mashlahah di bawah bayang-bayang nas; mashlahah harus tunduk di bawah nas, seperti al-Ghazâlî,<sup>28</sup> al-Juwainî, Izz al-Dîn Ibn Abd al-Sallâm dan lainnya.

Sehubungan dengan pendapat kontroversial at-Tûfi, banyak ulama yang memberikan kritik, baik kritik emosional maupun konstruktif.<sup>29</sup> Mushthafâ Ahmad al-Zarqâ' menilai bahwa dampak pendapat

<sup>22</sup> Para ulama berselisih dalam masalah penafsiran Alquran dan hadis.

<sup>23</sup> Mengambil sesuatu yang disepakati menurut at-Thûfi lebih utama daripada mengambil sesuatu yang diperselisihkan. Maka mengambil mashlahah lebih utama dibandingkan mengambil teks-teks yang secara zhahir saling berselisih. Perbedaan-perbedaan antar teks ini bisa dilihat pada perbedaan mazhab dan saling berselisihnya mereka. Lihat. Abdullah M. al-Husain al-'Amirî, *at-Tûfi's Refutation of Traditional Moslem Jurist Source of Law and His Views on the Priority of Regard for Human Welfare as the Highest Legal Sources of Principle* (Canada: McGill University, 1993).

<sup>24</sup> Menurut at-Tûfi, masalah merupakan tujuan dalam legislasi (*istinbat*) hukum Islam, sedangkan nas dan ijmâ' merupakan sarana untuk mencapai tujuan tersebut. Kalau terjadi pertentangan antara nas- ijmâ' di satu sisi dengan masalah di sisi lain maka mashlahah di sini harus dimenangkan (diutamakan) karena tujuan lebih utama dibandingkan dengan sarana. Sedangkan nas dan ijmâ' tidak lebih sebagai sarana mencapai tujuan itu sendiri yaitu kemaslahatan. at-Tûfi, "Nas Risalah at-Tûfi," dalam Abd al-Wahhâb Khallâf, *Mashâdir...*, h. 141

<sup>25</sup> Independensi akal bagi at-Tûfi akan semakin tampak ketika menyimak dari ungkapananya: "*Ammâ mashlahah siyâsah al-mukallafîn fî huqûqihim fahiya ma'lûmatun lahum bihukmi al-'âdah wa-al aqli*". Prinsip pertama at-Tûfi yang mengedepankan pada peran rasio ini jelas sangat berbeda dibandingkan dengan para ushuli yang lain yang mengakui masalah sebagai sumber hukum setelah ditunjukkan oleh hukum serta terjustifikasi oleh nas. at-Tûfi, *Nas Risalah at-Tûfi*, dalam Abd al-Wahhâb Khallâf, *Mashâdir...*, hlm. 143; Husein Hâmid Hasan, *Nazhariyah*

<sup>26</sup> Dalam pengertian at-Tûfi, mashlahah tidak memiliki ketergantungan kepada kesaksian atau konfirmasi nas, tetapi cukup bergantung kepada akal. Menurutnya, untuk menyatakan sesuatu itu mashlahah, maka cukuplah dengan uji coba lewat adat istiadat dan tidak perlu membutuhkan petunjuk nas. Lihat. at-Tûfi, *Nas Risalah*, h. 143

<sup>27</sup> Menurut at-Tûfi, ada 19 dalil syar'i dan yang paling kuat adalah mashlahah. Dalil-dalil tersebut antara lain: 1) Alquran 2) Al-Sunnah 3) Ijmâ' al-Ummah 4) Ijmâ' Ahl al-Madînah 5) Al-Qiyâs 6) Qawl al-Shahâbi 7) Al-Mashlahah al-Mursalah 8) Al-Istishhâb 9) Al-Barâ'ah al-Ashliyyah 10) Al-Awâid 11) Istiqrâ' 12) Sadd al-Dzari'ah 13) Al-Istidlâl 14) Al-Istihsan 15) Al-Akhduz bi al-Akhaf 16) Al-Ishmah 17) Ijmâ' Ahl al-Kûfah 18) Ijmâ' al-Itrah dan 19) Ijmâ' al-Khulafâ' al-Rasyidûn.

<sup>28</sup> Menurut Al-Ghazâlî, yang dimaksud dengan "menarik manfaat dan menolak madhorot", adalah kemaslahatan yang berdasarkan penjagaan terhadap *maqâshid al-syar'i*, bukan *maqâshid al-khalq*. Adapun patokan dari terciptanya *maqâshid al-syar'i* adalah terjaganya *Ushûl al-khamsah*, yaitu: penjagaan terhadap agama (*hifzh al-dîn*), penjagaan terhadap jiwa (*hifzh al-nafs*), penjagaan terhadap akal (*hifzh al-aql*), penjagaan terhadap keturunan (*hifzh an-nasl*), penjagaan terhadap harta (*hifzh al-mâl*). Lebih lanjut, menurut al-Ghazâlî, mashlahah yang boleh diamalkan adalah mashlahah yang sesuai dengan nas (*munâsib/mulâim/mu'tabarah*). Lihat. Abû Hâmid al-Ghazâlî, *al-Mustasyfâ min Ilm al-Ushûl* (Mesir: Dâr al-Jundi, t.th), h. 286

<sup>29</sup> Menyikapi pendapat kontroversial ini, para pemikir Islam terbelah menjadi dua kelompok, ada yang pro dan ada yang kontra. Beberapa pemikir muslim yang mengikuti gaya berpikir at-Tûfi tentang mashlahah, di antaranya adalah Sâlim Ibn Muhammad al-Qarnî, Ibrâhîm Husein, Mushthafâ al-Ghulâyainî, Shubhî Mahmashânî, dan Abdullah Ahmad al-Na'im. Sedangkan yang kontra di antaranya adalah Zâhid al-Kausari, Sa'id Ramdlân al-Bûthî, Abd al-Wahhâb Khallâf, Ali Hasbullah, Muhammad Yûsuf Mûsa, Husein Hâmid Hasan, Sâlim Madzkûr, Wahbah Zuhailî, dan Mushthafâ Zarqâ' Lihat. Saifudin Zuhri, "Maslahah dan Implikasinya sebagai Sumber Hukum Islam: Studi tentang Konsep Najmuddin at-Tûfi", dalam *Dirasat al-Fîkh al-Islamiyyah* (Jurnal Fikih Islam), 2009, 10, 100-115

at-Tûfi akan menimbulkan kekacauan yang hebat dalam mengamalkan syari'ah dan undang-undang.<sup>30</sup> Zaid al-Kautsari menyatakan bahwa at-Tûfi adalah orang pertama yang membuka pintu keburukan dan bid'ah ke dalam hukum Islam. Sa'îd Ramdân al-Bûthi, menilai kemashlahatan yang diungkapkan oleh at-Tûfi membawa hukum-hukum syari'at keluar dari benteng nas, terbuka total dari hawa nafsu, dan pendapat yang semena-mena atas nama kemashlahatan.<sup>31</sup> Bahkan banyak ulama yang menuduh at-Tûfi bukan lagi bermazhab Hambali, tetapi Syî'ah Râfidlah dan berakidah Murji'ah.<sup>32</sup>

Tulisan ini bermaksud mengkritisi mashlahah at-Tûfi dari sisi epistemologi dan sisi ideologi, agar bisa melahirkan konsep mashlahah yang lebih universal, dinamis, dan aplikatif sebagai ruh dan sumber Islam dalam menyelesaikan problem Hukum Islam kontemporer.<sup>33</sup>

## Kritik Epistemologis terhadap Konsep Mashlahah al-Thufi

Epistemologi berasal dari bahasa Yunani *episteme* dan *logos*, yang keduanya berarti ilmu atau pengetahuan. Epistemologi disebut juga dengan istilah teori pengetahuan (*theory of knowledge*).<sup>34</sup> Ia merupakan cabang filsafat yang berurusan dengan hakekat ilmu pengetahuan, dari mana pengetahuan tersebut didapatkan.<sup>35</sup> Dengan

kata lain, epistemologi atau teori pengetahuan, membahas secara mendalam segenap proses yang terlihat dalam usaha memperoleh pengetahuan.<sup>36</sup> Lawan dari *episteme* adalah *doxa* yang berarti "percaya", artinya percaya begitu saja tanpa menunggu suatu bukti. Dengan demikian, pengetahuan yang bersifat *doxa* adalah pengetahuan yang tanpa ada teorinya.<sup>37</sup>

### 1. Epistemologi Yang Masih Mencari Bentuk

At-Tûfi dalam pembahasannya tentang konsep mashlahah, tatacara penentuan mashlahah, dan sumber-sumber hukum Islam, terlihat bahwa ia menggunakan tiga epistemologi, yaitu *bayâni*, *burhâni* (rasional), dan indera (empirisme) secara bersama-sama, meskipun porsi prioritas dari masing-masing berbeda.

Penggunaan epistemologi *bayâni* atau paradigma *bayâni* terlihat dalam banyak statemennya. Mulai dari syarah hadis tentang kemashlahatan, yaitu *lâ dlarara wa lâ dhirâr*, sumber-sumber hukum Islam, *Ijmâ'*, dan konsep mashlahahnya. Paradigma yang dipakai at-Tûfi adalah khas paradigma *bayâni*, yaitu bersandar, memulai, dan menguatkan argumen dengan berdasarkan pada nas. Epistemologi yang dipakai juga terlihat didominasi oleh epistemologi *bayâni*, kecuali pada saat menerangkan tentang mashlahah yang didahulukan dibandingkan dengan nas. Penggunaan epistemologi *bayâni* bahkan terlihat ketika at-Tûfi mendasarkan penggunaan mashlahah dibandingkan nas (teks). Ia menguatkan pendapat rasionalnya dengan nas juga, misalnya mengutip firman Allah, hadis Rasulullah, dan pendapat ulama yang mendukung digunakannya mashlahah.<sup>38</sup>

<sup>30</sup> Mushthafâ Zaqâ', *al-Madkhal fi al-Fikih al-Am* (Damaskus: Matba'ah Tarabin, 1968), h. 117-18.

<sup>31</sup> Sa'îd Ramdlân al-Bûthi, *Dlawâbit al-Mashlahah*., h. 12-14.

<sup>32</sup> Najm al-Dîn at-Tûfi, *Isyârah al-Ilâhiyyah Ilâ Mabâhîs al-Ushûliyyah* Jilid. 1 (Makkah: al-Maktabah al-Makkiyyah, 2002), h. 99.

<sup>33</sup> Para pemikir keislaman berbeda pendapat tentang hukum Islam, apakah ia hukum Ilahi atau bukan. N.J Coulson, H.A.R. Gibb, H. J. Liebesny, M. Khadduri, H. Lammens, G. Maqdisi dan J.N.D Anderson berpendapat bahwa hukum Islam adalah hukum Ilahi karena landasannya adalah wahyu Ilahi. Lihat. N.J Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburg: Edinburg University Press, 1964), hlm. 1-2; H.A.R. Gibb and H. Bowen, *Islamic Society and The West*, vol. 1, part. 2 (Toronto: Oxford University Press, 1957), h. 144; M. Khadduri, "From Religion to Natural Law", dalam J.H. Tompson dan R. D. Reischauer (eds), *Modernization of the Arab World* (Princeton: Nostrand, 1966), h. 38.

<sup>34</sup> Baca Alfons Taryadi, *Epistemologi Pemecahan Masalah: Menurut Karl R. Popper* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991), hlm. 21-3; Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat: Pengantar Kepada Teori Pengetahuan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), h. 4.

<sup>35</sup> D.W. Hamlyn, "History of Epistemology," dalam *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan, 1968), h. 117-18.

and London: Macmillan Publishing Co., Inc & The Free Press and Collier Macmillan Publishers, 1967), h. 8-9.

<sup>36</sup> Jujun S. Suriasumantri, "Tentang Hakekat Ilmu: Sebuah Pengantar Redaksi," dalam *Ilmu dalam Perspektif*, ed. Jujun S. Suriasumantri, hlm. 9; Woozky Anthony Douglas, "Epistemology," dalam William Benton Publisher, *Enciclopedia Britannica* (Chicago: Enciclopedia Britannica, 1972), VIII: hlm. 650; Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 208.

<sup>37</sup> William James Earle, *Introduction to Philosophy*, (New York: Mc. Graw Hill, Inc, 1992), hlm. 21; Dagobert D. Runes (ed), *Dictionary of Philosophy*, (New York: Barnes & Noble, Inc, 1971), h. 94.

<sup>38</sup> Lihat Najm al-Tûfi, *Isyârah al-Ilâhiyyah Ilâ Mabâhîs al-Ushûliyyah* Jilid. 1 (Makkah: al-Maktabah al-Makkiyyah, 2002), h. 99.

Sedangkan penggunaan epistemologi *burhâni* at-Tûfi terlihat pada kasus ketika terjadi pertentangan antara mashlahah dan nas, maka dimemangkan mashlahah (*idzâ ta'aradhat al-mashlahah wa an-nas wa al-ijmâ' faquddimat al-mashlahah*). Hal ini karena menurut at-Tûfi, mashlahah merupakan tujuan agama dan poros utama dari maksud syariah (*qutb maqshûd al-syar'*).<sup>39</sup> Memenangkan mashlahah dibandingkan dengan nas ini menunjukkan porsi lebih bagi akal manusia.

Berdasarkan pendapat at-Tûfi ini, maka diketahui bahwa akal menempati tempat yang utama dibandingkan dengan *naql*. Selain akal, panca indera juga menempati posisi yang utama. Kata-kata at-Tûfi "kemashlahatan hukum dan sosial manusia dapat diketahui melalui sinaran inteligensia akal dan pengalaman hidup" (*ma'lûmah lahum bi hukm al-âdah wa al-aql*) menunjukkan epistemologinya, yaitu rasional dan empiris.

Di dalam banyak statemennya, at-Tûfi selalu menempatkan mashlahah dan akal dalam posisi utama, sehingga seakan dalam urutan epistemologi, maka akal lah sebagai epistemologi primer. Namun dalam aplikasi dan kenyataannya, at-Tûfi masih berada dalam bayang-bayang nas (*naql*). Ini bisa dilihat ketika ia mengatakan bahwa mashlahah yang lebih diutamakan daripada nas ketika terjadi kontradiksi dengan nas (*taqdîm al-mashlahah alâ an-nas*), pada dasarnya adalah mengamalkan nas juga, yaitu hadis *lâ darara walâ dirâr*. Jadi sebenarnya fungsi mashlahah ini hanyalah mengkhususkan (*takhshîsh*) dan menjelaskan (*bayân*) maksud dari nas.

Berdasarkan statemen at-Tûfi ini terlihat bahwa ia sebenarnya menjadikan *naql* sebagai epistemologi primer, dan akal sebagai epistemologi sekunder. Hal ini karena konsep rasional berupa mashlahah yang dikemukakan at-Tûfi, bukan dilandasi dengan dasar-dasar rasional filsafati, tetapi didasarkan pada nas (teks).

## 2. Epistemologi yang Kurang Berbasis pada Teori-teori Rasional

At-Tûfi, dengan jargonnya "mendahulukan mashlahah daripada nas dalam muamalah"

(*taqdîm al-mashlahah alâ an-nas fi al-muâmalah*) terlihat menggunakan epistemologi rasional, namun ia tidak membangun rasionalitasnya dengan epistemologi rasional, tetapi malah membangun rasionalitasnya dengan landasan teks (*bayâni*). Artinya logika-logika rasional mashlahah at-Tûfi kurang dilandasi dengan logika-logika khas rasional, seperti logika rasional bagi epistemologi akal. Hal ini bisa dilihat ketika at-Tûfi mengatakan bahwa konsep mashlahah sebenarnya berdasarkan pada hadis Nabi *lâ darara walâ dhirâr*, juga sesuai dengan Alquran, Ijmâ', qiyâs, qaul shahabat dan dalil hukum lainnya.<sup>40</sup> Implikasinya, gaung rasionalitas mashlahah menjadi kurang bergema, karena tidak didasari dalil dan teori rasional.

Seandainya at-Tûfi membangun epistemologi rasionalnya dengan dalil rasional *burhâni* seperti yang dilakukan oleh filosof aliran rasionalisme<sup>41</sup> semisal Plato, Rene Descartes, Gottfried Wilhelm von Leibniz, Christian Wolff, Baruch Spinoza, Voltaire, Diderot, dan D'Alembert, maka teori mashlahah yang dikemukakan akan semakin bergaung di dunia keilmuan.<sup>42</sup>

Rene Descartes misalnya, yang dikenal

<sup>40</sup> Di satu sisi, model argumentasi bayâni yang dibangun at-Tûfi bisa dimaklumi karena ia hidup di dalam ranah atmosfer bayâni, sehingga untuk menguatkan statemennya perlu menggunakan argumentasi *bayâni*. Namun kelemahannya adalah bahwa argumentasi *bayâni* hanya bisa dipakai di kalangan kaum yang bertradisi bayâni, sedangkan di kalangan kaum rasional atau non Islam maka argumentasi yang menggunakan paradigma bayâni tidak bisa diberlakukan.

<sup>41</sup> Aliran ini dipandang sebagai aliran yang berpegang pada prinsip bahwa akal harus diberi peranan utama dalam penjelasan. Ia menekankan akal budi (*rasio*) sebagai sumber utama pengetahuan, mendahului atau unggul atas, dan bebas (terlepas) dari pengamatan inderawi. Kaum Rasionalisme mulai dengan sebuah pernyataan yang sudah pasti. Aksioma dasar yang dipakai membangun sistem pemikirannya diturunkan dari ide yang menurut anggapannya adalah jelas, tegas dan pasti dalam pikiran manusia. Pikiran manusia mempunyai kemampuan untuk mengetahui ide tersebut, namun manusia tidak menciptakannya, maupun tidak mempelajari lewat pengalaman. Ide tersebut kiranya sudah ada "di sana" sebagai bagian dari kenyataan dasar dan pikiran manusia. Lihat. A.R. Lacey, *A Dictionary of Philosophy*, (New York: Routledge, 2000), hlm. 286; Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy Volume 7*, (New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1967), h. 69

<sup>42</sup> Salah satu kritik terhadap metode istimbat fikih dan Ushûl fikih klasik yang dilontarkan pemikir-pemikir Islam kontemporer adalah tidak teradopsinya metode-metode saintifik dan teori-teori sosial, sehingga fikih dan Ushûl yang dihasilkan kurang maksimal. Lihat. Muhammad Syahrûr, *Nahwa Ushûl Fikih*



sebagai “bapak filosof modern”, mendasari rasionalismenya dengan argumen yang tajam tentang pentingnya akal. Ia berpendapat bahwa akal adalah sumber pengetahuan.<sup>43</sup> Sedangkan metode yang digunakan adalah keraguan.<sup>44</sup> Dengan meragukan segala sesuatu, maka manusia kemudian harus berpikir untuk mendapatkan kebenaran. Berpikir inilah selanjutnya menjadi inti filsafat Descartes, dengan ungkapannya “aku berpikir, maka aku ada” (*cogito ergo sum*). Menurut Descartes, cara berpikir sehingga tercapai kenyataan yang terang dan jelas (*clear and distinct*) dilakukan dengan beberapa cara; *pertama*, tidak menerima sesuatu sebagai benar, kecuali terbukti benar. *Kedua*, untuk membuktikan kebenaran suatu hal harus menghindari kesimpulan yang tergesa-gesa dan menghindari dugaan terhadap sesuatu. *Ketiga*, kenyataan yang terbukti benar adalah yang datang secara terang dan jelas pada akal budi.<sup>45</sup>

Inilah yang menjadikan teori mashlahah at-Tûfi kurang berkembang, sehingga banyak pemikir muslim yang menganggap at-Tûfi gagal-dalam bahasanya Thomas Kuhn<sup>46</sup>- membuat perubahan

paradigma mashlahah (*shifting paradigm*)<sup>47</sup>, karena tidak didukung dengan teori yang sempurna. Kritik inilah yang dilontarkan oleh Wael B Hallaq, Muhammad Khalid Masud, Muhammad Syahrûr dan Ahmad an-Naim<sup>48</sup>

Penggunaan epistemologi empirik juga dilakukan at-Tûfi ketika berbicara tentang cara menentukan mashlahah berdasarkan akal dan ‘urf dan fenomena sosial yang terjadi di masyarakat. Misalnya ketika at-Tûfi mengatakan bahwa mashlahah dapat diketahui berdasarkan kebiasaan (*âdah*) kehidupan masyarakat dan akal yang didasarkan pada sifat alamiah yang diberikan Tuhan.<sup>49</sup> Artinya, kemashlahatan manusia hanya didapat setelah diamati dan diperhatikan oleh panca indera, selanjutnya disimpulkan oleh akal manusia tentang kemashlahatan tersebut.<sup>50</sup> Namun sekali lagi, at-Tûfi tidak memperkuat epistemologi empirismenya<sup>51</sup> dengan teori-teori empirik, seperti yang dilakukan tokoh-tokoh empirisme semisal Thomas Hobbes, John Lock,

---

sejarah ilmu yang baru. Lihat Thomas Kuhn, *Peran Paradigma Sains* (Bandung: Remaja Karya, 1989), h.11-12

<sup>47</sup> *Shifting Paradigms* adalah istilah yang cocok untuk menggambarkan terjadinya dimensi kreatif pikiran manusia dalam bingkai kefilosofan. *Shifting Paradigms* merupakan letupan ide yang merangsang timbulnya letupan ide-ide yang lain, yang terjadi terus-menerus, sambung menyambung, baik pada orang yang sama maupun orang yang berbeda. Reaksi berantai ini pada akhirnya menjadi kekuatan yang bisa merubah wajah dan tatanan dunia serta peradaban manusia ke arah suatu “kemajuan”. Thomas Kuhn, *Peran Paradigma...*, h. 11-12

<sup>48</sup> Kritik terhadap at-Tûfi rata-rata didasarkan pada ketidakjelasan teori mashlahahnya. Ia tidak memberikan contoh aplikatif bagaimana mashlahah diterapkan dalam konteks fikih dan kehidupan sosial. Ia juga tidak memperinci kriteria mashlahah secara kongkrit, khususnya dalam kasus dimana terletak lebih dari satu mashlahah. Lihat misalnya Wael B Hallaq, *A History*, hlm. 207; Muhammad Syahrûr, *Dirâsh Islâmiyyah Mu’ashirah*, hlm. 34; Muhammad Khalid Masud, *Filsafat Hukum Islam*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 1996), h. 179-180; Muhyar Fanani, *Fikih Madani...*, h. 86-87.

<sup>49</sup> Najm al-Dîn at-Tûfi, *Syarh Arba’in al-Nawâwiyyah...*, h. 141.

<sup>50</sup> Meskipun epistemologi empirik juga digunakan oleh at-Tûfi, namun pembahasannya tidak banyak. Ia hanya dibahas disertakan dan untuk menguatkan peran akal sebagai epistemologi.

<sup>51</sup> Lihat. Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy Volume 2*, (New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1967), hlm. 499; Robert Cummins dan David Owen (eds.), *Central Readings in the History of Modern Philosophy: Descartes to Kant*, (Canada: Wadsworth Publishing Company, 1999), h. 1; W.T. Jones, *A History of Western Philosophy: Hobbes to Hume*, (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1969), hlm. 154; Ali Mudhofir, *Kritik Filsafat Descartes (Ungkapannya, Descartes, Rasio dan Akal)*, (Bandung: Pustaka, 1996), h. 154.

---

<sup>43</sup> René Descartes, “The Principles of Philosophy of Rightly Conducting the Reason and Seeking Truth in the Science”, dalam *a Discourse on Method*, terj. John Veitch, (London, J.M. Dent & Sons, Ltd., 1953), hlm. 165; Robert Cummins dan David Owen (eds.), *Central Readings in the History of Modern Philosophy: Descartes to Kant*, (Canada: Wadsworth Publishing Company, 1999), hlm. 1; W.T. Jones, *A History of Western Philosophy: Hobbes to Hume*, (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1969) h. 154.

<sup>44</sup> Dalam buku *Discourse de la Methode* tahun 1637 ia menegaskan perlunya ada metode yang jitu sebagai dasar kokoh bagi semua pengetahuan, yaitu dengan meragukan segalanya, secara metodis. Keraguan yang dimaksud adalah keraguan metodis terhadap segala sesuatu, terhadap ilmu, terhadap sesuatu yang pasti, terhadap kebenaran. Kalau suatu kebenaran tahan terhadap ujian kesangsian yang radikal ini, maka kebenaran itu pasti dan menjadi landasan bagi seluruh pengetahuan.

<sup>45</sup> Menurut Descartes, ada dua kerja pokok akal budi, yaitu intuisi dan deduksi. Intuisi diartikan sebagai penglihatan pikiran yang terang dan jelas sehingga tidak ada satupun lagi yang dapat diragukan. Sedangkan deduksi adalah semua penurunan yang perlu dibuat dari apa yang didapatkan oleh intuisi. Lihat. Frederick Copleston, *A History of Philosophy* (Westminster: The Newman Press, 1874), h.73.

<sup>46</sup> Nama lengkapnya adalah Thomas Samuel Kuhn. Ia lahir di Cincinnati, Ohio, Amerika pada 18 Juli 1922 dan meninggal 17 Juni 1996. Kuhn meniti karirnya mula-mula sebagai seorang ahli fisika, baru dalam perkembangan selanjutnya ia mendalami sejarah, sejarah ilmu dan filsafat ilmu. Karena begitu antusiasnya kepada sejarah dan khususnya sejarah ilmu, ia kemudian beralih ke filsafat ilmu dan sejarah ilmu, dan akhirnya menjadi salah satu tokoh terkemuka dalam sejarah ilmu dan filsafat ilmu.

dan David Hume. At-Tûfi hanya menyinggung sedikit tentang peran kebiasaan (*âdah*) dalam penentuan mashlahah.

### 3. Kritik Terhadap Model Pendekatan Kompromis-Teosentris

At-Tûfi membangun teori mashlahahnya dengan asumsi bahwa selama ini terjadi banyak perpecahan dan ketidakadilan sosial di antara umat Islam dikarenakan mereka terlalu berpegang teguh pada nas dan prinsip-prinsip hukum yang memunculkan perdebatan.<sup>52</sup> Mereka tidak mau berpegang pada prinsip hukum yang disepakati oleh semua umat Islam, yaitu mashlahah. Akibatnya, muncul banyak aliran mazhab, pemikiran, kontradiksi-kontradiksi, yang menelorkan perpecahan dan permusuhan di antara umat Islam.

Menurut at-Tûfi, fenomena perbedaan dan perpecahan di antara umat Islam ini harus diminimalisir dengan jalan berpegang pada prinsip yang disepakati. Baginya, mashlahah kesepakatan lebih utama daripada mashlahah adanya perbedaan, karena perbedaan hanya melahirkan perpecahan, dan menurunnya moralitas umat Islam. Akibat dari perpecahan adalah peperangan dan fitnah, sementara akibat dari menurunnya moralitas adalah dipilihnya pendapat-pendapat yang paling ringan di antara beberapa mazhab. Inilah yang terjadi pada waktu era hidup at-Tûfi. Selanjutnya ia menukil syair yang berkembang saat itu: *“Minumlah, sodomilah, berzinalah, dan berjudilah berdasarkan pada pendapat imam mazhab, maka kalian akan dimaafkan.”*<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Bahkan menurut at-Tûfi, banyak pendapat-pendapat politis yang menindas rakyat, menguntungkan elit, dinisbatkan kepada dalil-dalil nas, dan dianggap sebagai keputusan agama (syariah). Padahal pendapat-pendapat itu hanyalah pendapat-pendapat tokoh agama untuk melegalisasi putusan negara, atau fatwa pesanan dari pejabat. Misalnya, fatwa hukum bahwa semua tanah pertanian yang berada di bawah kekuasaan Mamluk di Mesir (649-924) dibagi secara eksklusif antara para pemegang kekuasaan politik dan pemegang kekuatan militer; 4 bagian untuk sultan, 9 bagian untuk pejabat kerajaan dan 11 bagian untuk amir Mamluk dan tentara. Lihat. Sir Jhon Clubb, *The Story of Mamluks*, (New Yorks: Copleston, 1973), h. 207.

<sup>53</sup> Maksudnya adalah minum minuman keras yang berasal dari perasan anggur adalah boleh menurut Abû Hanîfah, berbuat sodomi tidak mendapatkan hukuman (*had*) menurut Imam Mâlik, dan bermain catur adalah boleh menurut Imam Syafi'i.

Bagi at-Tûfi, kondisi umat Islam saat itu berada dalam dunia perpecahan dan perbedaan pendapat yang tajam,<sup>54</sup> sehingga perlu “disatukan” dalam pendapat yang satu, yaitu pendapat yang didasarkan pada prinsip mashlahah. Baginya, hanya jalan inilah (berpegang pada mashlahah) yang dapat menjadikan umat Islam terbebas dari perpecahan.<sup>55</sup>

Berdasarkan argumentasi yang dibangun oleh at-Tûfi tersebut jelas bahwa ia mencoba melakukan upaya kompromi untuk mengangkat mashlahah sebagai dasar utama sumber hukum Islam, bukan nas dan *ijmâ'*. Ia mencoba menampilkan bahwa nas dan *ijmâ'* mempunyai problem-problem kontradiksi (*ta'ârud*) sehingga “kurang pas” untuk dijadikan sumber hukum utama dan pertama. Sementara mashlahah merupakan sumber hukum yang disepakati oleh semuanya, dan tidak mempunyai kontradiksi-kontradiksi.

Argumen yang dibangun at-Tûfi untuk memperkuat posisi mashlahah, adalah argumen khas teosentris bukan argumen rasional etik bahwa memang mashlahah merupakan perbuatan moral paling utama. Dalam filsafat utilitarisme misalnya, logika *utility*nya dibangun berdasarkan dalil-dalil rasional, sehingga bernilai universal, mampu diterima oleh semua orang.

Utilitarisme<sup>56</sup> bertolak dari pertanyaan apa yang dimaksud dengan perbuatan bermoral?

<sup>54</sup> Menurut at-Tûfi, perbedaan pendapat dan kontradiksi yang tajam ini menyebabkan banyak orang non Islam yang ingin masuk Islam pada waktu itu mengurungkan niatnya, karena mereka menilai bahwa umat Islam telah jatuh pada jalan kesesatan. Najm al-Dîn at-Tûfi, *Syarh Arba'in...*, h. 14..

<sup>55</sup> Najm al-Dîn at-Tûfi, *Syarh Arba'in...*, h. 14.

<sup>56</sup> Pada umumnya, pandangan-pandangan mengenai etika yang berkembang di dunia ini dikelompokkan menjadi tiga besar, yaitu etika hedonistik, utilitarian, dan deontologis. Hedonisme mengarahkan etika kepada keperluan untuk menghasilkan sebanyak-banyaknya kesenangan bagi manusia. Etika utilitaristik mengoreksinya dengan menambahkan bahwa kesenangan atau kebahagiaan yang dihasilkan oleh suatu etika yang baik adalah kebahagiaan bagi sebanyak mungkin orang, dan bukan kesenangan atau kebahagiaan individual. Sementara etika deontologis memandang bahwa sumber sebagai perbuatan etis adalah rasa kewajiban. Maka aliran ini mempercayai bahwa sikap etis bersifat fitri dan pada saat yang sama tidak murni rasional. Pada kenyataannya, hasil pemikiran filosof tentang etika sering merupakan irisan atau bahan dasar dari ketiga aliran besar ini. Haidar Bagir, “Etika Barat, Etika Islam, Pengantar dalam M. Amin Abdullah, *Antara al-Gazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*. terj. Haidar Bagir (Penerjemah), (Bandung: Alfabeta, 2008), h. 14.



Kaum utilitarianisme, mensyaratkan empat hal agar sesuatu itu dikatakan bermoral: *pertama*, ukuran moralitas suatu tindakan dilihat dari akibat-akibatnya, bukan sifat yang melekat dalam tindakan tersebut. *Kedua*, sesuatu yang dianggap bermoral adalah sesuatu yang berguna atau bermanfaat. Namun yang dikatakan manfaat bukan sembarang manfaat, tetapi manfaat yang menunjang apa yang bernilai pada dirinya sendiri. *Ketiga*, sesuatu yang baik pada dirinya sendiri adalah kebahagiaan, yaitu nikmat dan kebebasan dari perasaan yang tidak enak, karena itulah yang selalu diinginkan manusia. *Keempat*, perbuatan nikmat atau kebahagiaan tersebut harus diusahakan sebanyak-banyaknya untuk semua orang yang terkena dampak tindakan itu.<sup>57</sup>

Inilah beberapa hal yang membedakan bangunan logika mashlahah at-Tûfi yang masih bersifat teosentris-*bayâni*, dengan bangunan logika kaum *utility* yang bersifat logis rasional.

#### 4. Kritik terhadap Metode Undian (*qur'ah*) dalam Mashlahah

Bukti yang menunjukkan bahwa at-Tûfi kurang mengisi konsep mashlahahnya dengan teori-teori etika adalah ketika menentukan mashlahah yang nilainya sama. Ia tampak “kebingungan” dalam mengatasi problem ini, khususnya ketika nilai mashlahah memang benar-benar sama secara kualitas dan kuantitas, sehingga mengusulkan dengan jalan diundi (*qur'ah*).<sup>58</sup> Jalan *qur'ah* yang dipilih oleh at-Tûfi ini, seakan ia sudah kehabisan teori pengetahuan, sehingga mengambil jalan yang tidak rasional. Bagi seorang ahli hukum, hukum adalah kepastian dan didasarkan pada dalil yang pasti juga, bukan sebuah permainan melempar dadu (*lucky and unlucky*).

Data di bawah ini merupakan rangkuman secara detail pembagian at-Tûfi dalam *Syarh Arba'in al-Nawâwiyah* tentang tatacara menentukan mashlahah mana yang diambil, jika ada dua mashlahah atau lebih dalam suatu hukum.<sup>59</sup>

PERANDAIAAN KASUS MASHLAHAH	PILIHAN YANG DIMENANGKAN
<b>Perkara I</b> Jika perkara (hukum) mengandung satu mashlahah	Harus dipilih dan dilakukan
Jika ada dua atau lebih perkara (hukum) yang mengandung mashlahah bergabung jadi satu.	(1). Kalau memungkinkan, dilakukan semuanya. (2) Dilakukan yang paling memungkinkan. (3) Kalau tidak memungkinkan, maka dipilih mashlahah yang paling besar mendapatkan perhatian syara'.
Jika ada perkara (hukum) yang mengandung dua mashlahah yang seimbang (kualitas dan kuantitasnya)	Dipilih salah satunya dengan jalan diundi ( <i>qur'ah</i> )
<b>Perkara II</b> Jika ada perkara (hukum) yang mendatangkan satu mafsadah	Harus ditolak
Jika ada perkara (hukum) yang mengandung dua atau lebih kemafsadahan	(1) Jika memungkinkan ditolak semuanya, (2) Jika tidak mungkin, maka ditolak yang paling banyak mafsadahnya.
Jika ada dua atau lebih perkara (hukum) yang seimbang mafsadahnya (kualitas dan kuantitas)	Dipilih salah satunya dengan jalan diundi ( <i>qur'ah</i> ).
<b>Perkara III</b> Jika ada perkara (hukum) yang mengandung mashlahah dan menghindarkan mafsadah	harus dilakukan dan dipilih
Jika ada perkara (hukum) di satu sisi mengandung masalah, dan di sisi lain mengandung mafsadah	(1) Kalau lebih banyak mashlahah, maka diambil. (2) Kalau lebih banyak mafsadah, maka tidak diambil.
Jika kualitas dan kuantitas antara mashlahah dan mafsadah berimbang	Dipilih salah satunya dengan jalan diundi ( <i>qur'ah</i> ).
<b>Perkara IV</b> Jika ada dua perkara (hukum) bertentangan, yang satu membawa mashlahah dan yang satu menghindarkan mafsadah	diambil yang secara kualitas dan kuantitas paling banyak membawa mashlahah atau paling sedikit membawa mafsadah.

<sup>57</sup> Franz Magnis-Suseno, *13 Tokoh Etika* (Yogyakarta: Kanisius, 1997), h. 178-179.

<sup>58</sup> Najm al-Dîn at-Tûfi, *Syarh Arba'in al-Nawâwiyah*, h. 35.

<sup>59</sup> Najm al-Dîn at-Tûfi, *Syarh Arba'in al-Nawâwiyah*, h. 35.

Jika kedua perkara tersebut berimbang (secara kualitas dan kuantitas)

Dipilih salah satunya dengan jalan diundi (*qur'ah*)

Berdasarkan metode at-Tûfi keluar dari problem ini memperlihatkan bahwa ia kurang menguasai teori-teori etika dan anomali-anomali dalam problem etika. Bagaimana seseorang menentukan baik buruk, dan bagaimana memilih kebaikan atau menghindarkan keburukan jika keduanya secara rasio mempunyai bobot yang sama. At-Tûfi tidak melakukan seperti apa yang dilakukan oleh John Stuart Mill misalnya, ketika menghadapi problem etika tentang asas kemanfaatan (*utility*) jika keduanya berimbang secara kualitas dan kuantitas. Mill membagi kebahagiaan dan kemanfaatan (*utility*) menjadi enam disposisi, yaitu (1) baik dalam bidang pikir maupun kerja, terdapat konsekuensi-konsekuensi senang dan susah. Satu-satunya yang diinginkan ialah kesenangan, sebagai konsekuensi logis; (2) dari segi psikologi, di mana pun manusia berada, apa pun yang mereka kerjakan, sudah menjadi wataknya, manusia itu selalu mendambakan/menginginkan kesenangan; (3) antara kesenangan-kesenangan itu sendiri kualitasnya tidak sama. Sudah tentu orang akan memilih jenis kesenangan yang menurut anggapannya lebih baik dan lebih sesuai dengan dirinya; (4) bahwa kesenangan itu sendiri dapat dirasakan oleh banyak orang. Bila masih ada hal-hal lain yang diperlukan di luar dari kesenangan maka hal-hal lain itu tidak lebih daripada pelengkap dari kesenangan itu sendiri; (5) bahwa bila terdapat dua jenis kesenangan yang dianggap sama, maka yang dijadikan kriteria untuk memilih mana di antaranya yang terbaik, maka dipilihlah yang paling lama memberikan kesan, yang paling lama dapat dinikmati tanpa mengaitkan penilaian itu dengan biayanya; dan (6) bahwa kesenangan itu merupakan suatu yang paling pantas diterima oleh seseorang yang telah bekerja, telah berusaha, dan telah berjuang dalam hidupnya.<sup>60</sup>

Berdasarkan pembagian kebahagiaan Mill ini, terlihat bahwa ia mempunyai jalan keluar rasional dari problem anomali-anomali etika. Sementara itu, at-Tûfi terkesan keluar dari problem dengan

jalan “instan”, yaitu mengundi (*qur'ah*). Metode undian yang ditawarkan at-Tûfi jelas merupakan metode tidak ilmiah dalam menggali suatu hukum.

## Kritik Idiologis terhadap Mashlahah at-Tûfi

### 1. Mashlahah Yang Bersifat Teosentris

Berdasarkan beberapa pendapat ushuliyin tentang mashlahah, terlihat bahwa pendapat at-Tûfi termasuk paling rasional dan liberal saat itu.<sup>61</sup> Keliberalan ini dikarenakan ia berani mengatakan bahwa mashlahah harus didahulukan daripada nas jika keduanya bertentangan (*izâ ta'ârada an-nas wa al-mashlahah faqudimat al-mashlahah*). At-Tûfi ingin konsep mashlahah yang ia dengungkan menjadi solusi kebuntuan ijtihad dan perpecahan umat Islam, sebab menurutnya sumber-sumber hukum Islam, termasuk Alquran, al-Hadis, dan *Ijmâ'*, memberikan potensi perselisihan (*khilâfiyah*), sementara mashlahah tidak.<sup>62</sup>

Menurutnya, Mashlahah merupakan sumber hukum yang paling kuat. Ia bukan hanya merupakan hujjah semata ketika tidak terdapat nas dan *ijmâ'*, melainkan juga harus didahulukan atas nas dan *ijmâ'* di saat terjadi pertentangan antara keduanya. Menurut at-Tûfi, mendahulukan mashlahah daripada nas dan *ijmâ'* (*taqdîm al-mashlahah ala an-nas wa al-ijmâ'*) ketika terjadi pertentangan tersebut dengan jalan mengkhususkan dan menjelaskan (*bi tharîqi al-takhshîsh wa al-bayân*) tidak dengan jalan meninggalkan nas dan *ijmâ'* (*la bi tharîqi al-ifti'ât alaihimâ wa al-ta'thîl lahumâ*), sebagaimana mendahulukan Sunnah daripada Alquran dengan jalan menjelaskan (*al-bayân*). Hal ini dilakukan at-Tûfi karena dalam pandangannya, mashlahah bersumber dari sabda Nabi “Tidak membahayakan diri dan orang lain” (*la darara wala dirâr*), yang merupakan landasan kokoh untuk mewujudkan dan memelihara kemashlahatan dan menghindari kemafsadahan. Dengan demikian, mendahulukan mashlahah atas nas dan *Ijmâ'* tersebut, pada dasarnya menurut at-Tûfi adalah pengkompromian

<sup>61</sup> Selain at-Tûfi sebenarnya masih ada al-Syâtibi yang juga dianggap sebagai pemikir filsafat hukum Islam (mashlahah) yang rasional. Ia mencurahkan pemikiran mashlahah (*maqâshid al-syar'i'ah*) secara detail dalam dua karyanya, yaitu *al-Muwâfaqat* dan *al-I'tishâm*.

<sup>62</sup> Lihat. Najmuddin at-Tûfi, “Nas Risalah at-Tûfi” dalam

antara beberapa dalil (*al-jam' bain al-adillah*).<sup>63</sup>

Terlepas dari lontaran ide progresifnya, penulis melihat bahwa secara ideologi,<sup>64</sup> at-Tûfi masih terkungkung dengan ideologi zamannya.<sup>65</sup> Artinya, ia memang telah berusaha melakukan lompatan semangat ijtihad dengan mengemukakan teori mashlahah yang berbeda dari teori mashlahah konvensional, yaitu mendahulukan mashlahah daripada nas (*taqdim mashlahah ala an-nas*). Namun, disadari atau tidak, teorinya *taqdim mashlahah ala an-nas* tersebut masih terpengaruh ideologi fikih saat itu, yaitu melanggengkan status quo, lebih mendahulukan eksistensi nas daripada akal.<sup>66</sup> Ini bisa dilihat dari pendapatnya bahwa ketika terjadi pertentangan antara nas, *ijmâ'* dan mashlahah maka dimenangkan mashlahah dengan jalan mengkhususkan dan menjelaskan (*bi tharîqi al-takhshîsh wa al-bayân*) tidak dengan jalan meninggalkan nas dan *ijmâ'* (*la bi tharîqi al-ifti'ât alaihimâ wa at-ta'thîl lahumâ*), sebagaimana mendahulukan Sunnah daripada Alquran dengan jalan menjelaskan (*al-bayân*). Ungkapannya ini (*bi tharîqi al-takhshîsh wa al-bayân la bi tharîqi al-ifti'ât alaihimâ wa at-ta'thîl lahumâ*) adalah bentuk keliberalan at-Tûfi yang masih mengambang, ketidak beranian untuk lepas dari hegemoni teks, tetapi masih bergantung pada teks. Hal ini karena ia memang masih terpengaruh oleh

ideologi zamannya saat itu yang mayoritas orang berpegang teguh pada teks.

Selanjutnya, ungkapan at-Tûfi bahwa penggunaan mashlahah pada hakekatnya adalah pengamalan dari Alquran, Sunnah, dan *Ijmâ'*,<sup>67</sup> karena kesemuanya menghendaki mashlahah, sehingga mendahulukan mashlahah sebenarnya adalah kompromi di antara beberapa dalil (*al-jam'u bain al-adillah*) merupakan ungkapan yang tidak tegas. Di satu sisi, at-Tûfi ingin keluar dari hegemoni nas dengan konsep mashlahah (*taqdim al-mashlahah ala an-nas*), namun di sisi lain ia mengungkung diri kembali dengan ikatan nas. Artinya, at-Tûfi sebenarnya tidak jauh berlari “meninggalkan” nas, namun hanya “berpindah” tempat berdiri saja, namun hakekatnya tetap berpegang pada nas (*from text to texts*) atau lebih jauh ia hanya berpindah dari makna tekstual teks kepada makna teks (*from texts to meaning of texts*).

Kegamangan at-Tûfi dalam melepaskan diri dari teks (*nas*) semakin terlihat dalam pendapat akhirnya bahwa konsep waris dan potong tangan adalah bagian dari ibadah dan *muqaddarat*, yaitu tempat yang tidak dapat diijtihadi dan bukan wewenang mashlahah.<sup>68</sup> Jika permasalahan-permasalahan *jinayah*, waris, nikah lantas dimasukkan dalam kategori *muqaddarah* dan ibadah, lantas mu'amalah yang di dalamnya mashlahah berperan jelas menjadi sangat sempit. At-Tûfi, dalam hal ini, seakan memberikan kebebasan pada akal dan mashlahah di atas nas dalam hal mu'amalah, tetapi pada dasarnya mengungkungnya kembali dengan konsep mu'amalah dan ibadah serta *muqaddarahnya*.<sup>69</sup>

Berkaitan dengan ini, Muhammad Khalid Masud memberikan kritik kepada at-Tûfi tentang konsep mashlahahnya. Menurut Masud, at-Tûfi gagal mengembangkan konsep mashlahahnya karena masih kembali kepada nalar *bayâni* lagi. At-Tûfi menurut Masud, dalam analisis akhirnya

<sup>63</sup> Najm al-Dîn at-Tûfi, *Syarh Arba'in ...*, h. 208-210.

<sup>64</sup> Ideologi adalah sistem kepercayaan politik yang menjelaskan dunia sebagaimana keadaannya sekarang. Menurut Ben Agger, ideologi adalah suatu kepercayaan terorganisir yang meyakini perubahan sosial sebagai sesuatu yang tidak mungkin, bahkan meskipun ia meyakini adanya pola perilaku personal dalam kerangka sistem sosial yang ada. Istilah ini dimunculkan oleh Karl Max yang menggunakannya untuk menjelaskan sistem kepercayaan kelas sosial, utamanya kelas sosial kapitalis (*borjuis*). Ideologi borjuis melibatkan kesadaran yang salah dan oleh karena itu bertentangan dengan pandangan ilmiah yang merepresentasikan kesadaran yang benar dari kelas pekerja. Dalam dunia ilmu pengetahuan, istilah ideologi dimunculkan oleh Mannheim. Lihat. Benn Agger, *Teori Sosial Kritis*, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2003), hlm. 16; Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik* (Yogyakarta: Kanisius, 1991), h. 222.

<sup>65</sup> Lihat. *Ibid*; Bryan S. Turner, “Karl Mannheim’s Ideology and Utopia”, *Political Studies* 43, (1995), h. 718-727.

<sup>66</sup> Menurut H.A.R. Gibb, sistem keilmuan dan imajinasi bangsa Arab pra modern, termasuk sisi pemikiran hukum Islam, bersifat atomistik, statis, beku, dan kehilangan sifat dinamisnya. Oleh karena itu akan kesiulitan bila mengalai persentuhan dengan realitas kekinian. Lihat. H. A. R. Gibb, *Aliran-Aliran Modern dalam Islam* (Jakarta: Rajawali Press,

<sup>67</sup> Najm al-Dîn at-Tûfi, *Syarh Arba'in ...*, h. 208-210.

<sup>68</sup> Najm al-Dîn at-Tûfi, *Syarh Arba'in...*, h. 208-210

<sup>69</sup> Salah satu kelemahan konsep mashlahah at-Tûfi adalah ia tidak menjelaskan secara detail hukum-hukum mana yang masuk dalam kategori mu'amalah, dan hukum mana yang masuk kategori ibadah atau *muqaddarat*. Lihat. Muhammad Khalid Masud, *Fikih Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Pustaka

memandang mashlahah hanya diperlukan setelah sumber-sumber hukum tradisional gagal menjawab permasalahan hukum.<sup>70</sup>

Berkaitan dengan “literalisme” at-Tûfi ini, Wael B. Hallaq membagi pembaharu pemikiran hukum Islam menjadi dua, yaitu aliran utilitarianisme keagamaan (*religious utilitarianism*) dan aliran liberalisme keagamaan (*religious liberalism*). Aliran pertama adalah aliran yang memulai ijtihad dan mencoba keluar dari belenggu teks dengan mengedepankan teori mashlahah. Beberapa di antara mereka adalah al-Syâtibi, at-Tûfi, dan Rasyid Ridla. Sedangkan aliran kedua (*religious liberalism*) adalah pemikir hukum Islam yang mencoba keluar dari hegemoni teks dengan menggunakan teori-teori baru yang liberal. Kelompok ini memiliki kecenderungan yang kuat untuk membuang semua prinsip yang telah dibangun oleh ulama ushul fikih klasik. Selain itu, kelompok ini juga lebih mementingkan penafsiran terhadap jiwa dari teks, bukan teks literalnya semata-mata, dan lebih menekankan pada upaya memahami keterkaitan antara teks dan konteks. Pemikir yang masuk kelompok ini menurut Hallaq adalah Muhammad Said al-Asymawi,<sup>71</sup> Fazlur Rahman,<sup>72</sup> dan Muhammad Syahrûr.<sup>73</sup>

Menurut Hallaq, baik kelompok *religious utilitarianism* maupun kelompok *religious liberalism* walaupun berbeda corak sebenarnya semuanya bermuara pada ide pembaharuan pemikiran hukum Islam. Namun menurut Hallaq, *religious utilitarianism*, yang termasuk di dalamnya adalah at-Tûfi, tidak banyak beranjak dari pengaruh teks. Mereka hanya menerapkan teori hukum Islam yang telah ada hasil rumusan ulama lama ke dalam struktur baru, bukan membuat teori

yang benar-benar baru, sehingga sesuatu yang dihasilkan hanyalah modifikasi saja.<sup>74</sup>

Senada dengan Hallaq, Muhammad Syahrûr juga mengkritik teori-teori ushul fikih lama (termasuk at-Tûfi), menurutnya teori ushul fikih yang telah ada selama ini merupakan produk historis masa lalu yang disusun berdasarkan kebutuhan pada masanya. Lebih dari itu, ushul fikih yang semestinya bisa menjadi petunjuk berpikir, justru menjelma menjadi doktrin-doktrin yang sama sekali tidak bisa membimbing untuk menciptakan fikih dan melahirkan pemikiran-pemikiran baru.<sup>75</sup>

Ahmad al-Naim juga berpendapat senada bahwa ahli hukum Islam yang mencoba mengembangkan ushul fikih dengan konsep mashlahah, termasuk at-Tûfi, gagal dalam mengubah bangunan dasar ushul fikih, karena masih terjebak pada kungkungan teks yang dianggap sakral dan term-term ushul fikih yang dibangun oleh ulama sebelumnya.<sup>76</sup>

## 2. Mashlahah Yang Beridiologi Zamannya: Ideologi Teks

At-Tûfi yang hidup pada masa stagnasi pemikiran hukum Islam-meskipun berusaha melepaskan diri dari kungkungan stagnasi-disadari atau tidak, masih belum bisa melepaskan diri secara bebas dari pengaruh trend pemikiran pada waktu itu, yaitu meletakkan teks di atas segalanya. Keterpengaruhan seseorang oleh trend pemikiran zamannya ini sesuai dengan teori Abû Zahrah, bahwa kecenderungan pemikiran manusia, tidak bisa terlepas dari empat faktor yang melingkupi, yaitu (1) faktor alamiah karunia Tuhan, seperti kekuatan analisis, hafalan, kemampuan berpikir rasional, kefasihan, dan sejenisnya;<sup>77</sup> (2) faktor guru-guru yang banyak

<sup>70</sup> Muhammad Khalid Masud, *Filsafat Hukum Islam...*, h. 180.

<sup>71</sup> Ia adalah pemikir liberal kelahiran Mesir. Menyelesaikan studinya di fakultas hukum, dan menjadi hakim di peradilan Mesir. Pemikirannya dapat dilihat di Muhammad Said al-Asymawi, *Ushûl al-Syarî'ah* (Beirut: Dâr Iqra', 1983) dan sudah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia menjadi *Nalar Kritis Syari'ah* (Yogyakarta: LKiS, 2004).

<sup>72</sup> Lihat. Fazlur Rahman, “Toward Reformulating the Methodology of Islamic Law: Syek Yamani on Public Interest in Islamic Law”, in *New York University Journal of International Law and Politic*, 12 (1979), h. 219-224.

<sup>73</sup> Lihat. Wael. B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushûl Fikih* (Cambridge: Cambridge

<sup>74</sup> Wael. B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories ...*, 214-231.

<sup>75</sup> Lihat. Muhammad Syahrûr, *Nahwa Ushûl Jadidah*, hlm. 172; bandingkan dengan Hasan Turabi, *Qadhaya al-Tajdid: Nahwa Manhaj Ushûli* (Khourtoun: Ma'had al-Buhus wa al-Dirâsah al-Ijtihadiyyah, 1990), hlm. 195; Hasan Turabi, *Pembaharuan Ushûl Fikih*, (Bandung: Pustaka, 1980), h. 10.

<sup>76</sup> Ahmad al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation ...*, h. 51.

<sup>77</sup> Faktor alamiah ini adalah faktor intern yang merupakan karunia pemberian Tuhan. Manusia sebenarnya bisa menggunakan faktor ini, tetapi yang lebih dominan adalah



mempengaruhi keilmuannya. (3) interaksi seseorang dengan kelompok dan majlis tertentu; dan (4) trend pemikiran yang berkembang pada masa kehidupan seseorang tersebut.<sup>78</sup>

Pada masa awal kehidupan at-Tûfi, perkembangan hukum Islam sedang mengalami kejumudan.<sup>79</sup> Hal ini dikarenakan ada dua peristiwa besar yang terjadi pada masa-masa itu, yaitu peristiwa perang salib yang berkobar pada dekade akhir abad ke-5 H yang berlangsung selama dua abad<sup>80</sup> dan penyerbuan tentara

kegigihan dan karakter yang memang dimiliki sejak lahir.

<sup>78</sup> Faktor kedua, ketiga, dan keempat merupakan unsur ekstern dari hal-hal yang mempengaruhi keilmuan seseorang. Baca Muhammad Abû Zahrah, *al-Syâfi'i: Hayâtuhu, wa 'Ashruhu, Arâ'uhu wa Fikihuhu* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1948), hlm. 32-3; idem, *Abû Hanifah, Hayâtuhu, wa 'Ashruhu, Arâ'uhu wa Fikihuhu* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1991), h. 52.

<sup>79</sup> Terdapat perbedaan pendapat dalam mengidentifikasi masa awal munculnya taqlid dan era kejumudan. Pertama, merujuk munculnya taqlid pasca runtuhnya Baghdad. Kedua, pendapat Ibn Hazm (dalam salah satu riwayatnya) dan al-Syaukani, menyatakan bahwa taqlid sudah muncul sejak tahun 140 Hijriyyah. Ketiga, yakni menurut Ibn Qayyim al-Jauziyyah dan Ibn Hazm (dalam versi riwayat lain), menegaskan munculnya taqlid sejak abad ke-IV Hijriyyah. Lihat. Yahya Muhammed, *al-Ijtihâd wa Taqlid wa al-Itbâ' wa al-Nazhr* (Beirut: Dar al-Intisyar al-'Arabi, 2000), h. 91

<sup>80</sup> Perang Salib I terjadi antara tahun 1096-1099 dengan kekalahan di pihak tentara Muslim, yang terutama diwakili oleh pasukan Bani Saljug, dinasti Turk yang baru saja menguasai Persia dan Asia Barat. Kekalahan tersebut menyebabkan tentara Salib dapat menduduki Yerusalem. Orang-orang Islam dan Yahudi yang menjadi penduduk Palestina kala itu digiring ke tempat penyembelihan dan yang selamat melarikan diri serta berpencaran ke banyak negeri di sekitarnya. Pasukan Salib ketika itu didukung oleh 300.000 tentara reguler yang direkrut dari seluruh Eropa.

Perang Salib II terjadi antara 1147-1149, dan Perang Salib III antara 1189-1192. Perang Salib II tidak begitu seru karena kurang didukung oleh negara-negara lain di Eropa kecuali Perancis. Ketika Perang Salib III meletus, Damaskus (Syria sekarang) berada di bawah pemerintahan Bani Mamalik, sebuah dinasti Turk lain yang menyingkirkan Bani Saljug. Bukan mudah bagi pasukan Mamalik menghadapi pasukan Salib yang jumlahnya besar, sebab dia harus menyingkirkan lebih dulu pasukan Bani Fatimiyah yang juga ingin merebut Yerusalem dan berkeinginan menjadi pusat penyebaran ajaran Ismailiyah. Tetapi di bawah pimpinan Salahuddin al-Ayubi, dokter dan panglima perang keturunan suku Kurdi, tentara Fatimiyah dapat dihancurkan. Baru dia dapat menghadapi pasukan Salib.

Perang Salib IV terjadi antara 1195-1198. Perang Salib V antara 1201-1204. Perang Salib VI antara 1217-1228. Namun secara resmi perang ini dihentikan pada tahun 1270 dengan gencatan senjata menyeluruh dan perjanjian damai. Perang Salib VI berkobar di wilayah Syria dan Libanon. Pada waktu yang sama, negeri Islam lain di sebelah timur, yaitu wilayah Iraq, Iran, Azerbaijan, Turkmenistan dan Uzbekistan sekarang

Mongol ke Bagdad. Kedua peristiwa besar ini sangat mempengaruhi kehidupan ekonomi, politik, dan keilmuan umat Islam.<sup>81</sup>

Setelah terjadinya penyerbuan yang menyebabkan ketidakmenentuan ini jelas membawa dampak yang sangat negatif bagi dunia Islam. Terutama pada wilayah politik yang tidak menentu serta terjadinya penumpukan dalam pergulatan intelektual umat Islam. Akibatnya pemahaman ajaran Islam secara umum mengalami kemunduran. Hal ini juga menimpa terutama pada bidang hukum Islam. Hukum Islam mengalami kemunduran yang cukup lama yaitu dari pertengahan abad keempat hijriyah sampai akhir abad ketigabelas hijrah<sup>82</sup>

Pada masa itu, umat Islam dalam bahasa Mohammed Arkoun terjebak dalam kungkungan logosentrisme. Artinya ia hanya berkutat pada tradisi pemikiran tertentu yang dilestarikan dalam sekian banyak teks yang saling berkaitan.<sup>83</sup> Sehingga dari sini muncullah standar-standar pembakuan dalam hukum Islam yang menyebabkan kemandegan serta kejumudan dalam berpikir karena hukum Islam seolah sudah terserap dengan ideologi tertentu dan tidak

diharu-biru oleh pasukan Mongol yang dipimpin oleh Jengis Khan dan anak cucunya seperti Ogotai, Hulagu Khan, dan lain sebagainya. Tak mengherankan betapa beratnya perjuangan kaum Muslimin ketika itu. Dalam kenyataan kemudian terjalin konspirasi antara penguasa Mongol dan pasukan Salib untuk secara sistematis menghancurkan agama Islam.

<sup>81</sup> Implikasi terjadinya perang Salib bagi kaum muslimin adalah instabilitas ekonomi politik, budaya dan yang terbesar adalah keilmuan. Hal ini karena kaum muslim disibukkan dengan pertempuran dengan orang-orang Nasrani. Selain itu pula, mereka berhasil membawa pulang banyak khazanah Islam yang sangat berharga ke Eropa. Di antara khazanah itu ialah naskah dan buku-buku ilmu pengetahuan, filsafat, kesusasteraan, dan kitab-kitab agama. Kitab-kitab itu dikaji dengan cermat dan yang dianggap penting diterjemahkan dari bahasa Arab ke dalam bahasa Latin. Kegiatan tersebut dua abad kemudian melahirkan apa yang kita kenal sebagai Renaissance. Muhammad Sayyid al-Wakil, *Wajah Dunia Islam dari Dinasti Umayyah hingga Imperialisme Modern*, penerjemah: Fadhl Bahri. (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1998), h. 24-68.

<sup>82</sup> Bisa dilihat dalam Joseph Schacht, *An Introduction To Islamic Law* (London: Oxford at The Clarendon Press, 1971), h. 70-72

<sup>83</sup> Lihat Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, hlm. 81-83. Atau bandingkan dengan penilaian Johan H. Meuleman, "Nalar Islami dan Nalar modern: Memperkenalkan pemikiran Mohammed Arkoun", dalam *Al-Qadhi*, No. 1, 1997, h. 1-10.

leluasa untuk mengembangkan dirinya.<sup>84</sup>

Selain sikap *taqlid* yang begitu mengakar (*deep grooted*) dalam umat Islam diperparah lagi oleh sikap fanatisme terhadap mazhab masing-masing secara berlebihan. Sehingga pembelaan terhadap mazhab masing-masing terlalu berlebihan dan cenderung untuk menyalahkan pengikut mazhab yang lain. Kecenderungan umumnya mereka tidak lagi menggali dari sumber aslinya yaitu Alquran dan al-Hadis, tetapi berpegang pada pendapat ulama terdahulu.<sup>85</sup>

Akibatnya, hukum Islam tetap saja merupakan barang lama yang dimodifikasi, bukan barang yang benar-benar baru. Ibarat sebuah mobil, kita tidak pernah mendapatkan mobil baru yang memang dirancang secara baru

<sup>84</sup> Menurut Mohammed Arkoun ada beberapa indikator yang bisa dijadikan ukuran kecenderungan pada pemikiran logosentrisme. *Pertama*, pemikiran Islam dikuasai oleh nalar yang dogmatis dan sangat terkait dengan kebenaran abadi (Tuhan), jadi ia lebih bersifat etis estetis daripada kritis filosofis. *Kedua*, Nalar yang bertugas mengenali kebenaran (fungsi) manakala telah menjadi sempit dan hanya bergerak di wilayah kelahirannya. *Ketiga*, nalar hanya bertitik tolak dari rumusan-rumusan umum dan menggunakan metode analogi, implikasi dan oposisi. *Keempat*, peningkatan data-data empiris yang sederhana sehingga berkaitan dengan kebenaran transendental. Semua ini merupakan apologetis bagi kebenaran subyektif. *Kelima*, pemikiran Islam cenderung menutup diri dari matra kesejarahan sosial, budaya dan etnik. *Keenam*, Pemikiran Islam lebih mementingkan suatu wacana lahir yang terproyeksikan dalam ruang bahasa yang terbatas dan cenderung mengulang-ulang sesuatu yang lama. Lihat Mohammed Arkoun, *Al-Islâm: al-Akhlâq wa al-Siyâsah* (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qoumi, 1990), hlm. 90; M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hlm. 58; Akhmad Minhaji, "Hak-hak Asasi Manusia dalam Hukum Islam: Penafsiran Baru tentang posisi minoritas Muslim," dalam *Jurnal Uluml Qur'an* No. 2, Vol. V, h. 22

<sup>85</sup> Kenyataan seperti ini berarti sebuah ilmu telah terserap oleh ideologi tertentu yang tentu sudah tidak netral lagi. Karena tidak netral maka independensi hampir-hampir tidak ada sehingga tidak ada lagi menengok dasar pijakannya apalagi mengkritiknya. Di mana menengok pendapatnya justru merupakan pesan utama yang disampaikan oleh para pemuka Imam mazhab masing-masing. Dalam keadaan semacam ini kepribadian seseorang menjadi lebur terserap oleh ideologi serta mazhabnya. Standarisasi pendapat dengan adanya kodifikasi di satu sisi membawa implikasi positif namun sekaligus negatif. Positif karena ada acuan untuk memutuskan suatu hal yang berkaitan (sama). Namun negatif karena menyebabkan orang menjadi malas untuk berkreasi dan berinovasi mengkaji ulang karena mereka cukup "mengamini" pendapat yang telah ada, padahal persoalan yang dihadapi semakin hari terus saja mengalami perubahan baik secara evolutif maupun revolutif. Ahmad Hanafi, *Pengantar Sejarah*

untuk kebutuhan medan yang baru. Menurut Muhammad Syahrûr, model fikih dan ushul fikih yang demikian, sesungguhnya hanya membangun barang lama dengan memberikan pakaian baru. Sistem pengetahuan yang digunakan tetap sistem lama, bukan sistem yang baru.<sup>86</sup>

Lebih jauh menurut Hourouni, pada era itu umat Islam masih banyak yang masuk dalam kategori tradisional dibandingkan dengan rasionalis. Kelompok tradisional lebih banyak berpegang pada nas (teks) dibandingkan dengan akal. Sementara kelompok rasionalis memberikan porsi yang lebih kepada akal manusia.<sup>87</sup>

Senada dengan ini adalah pendapat Malcolm H. Kerr dalam kajiannya tentang hukum Islam, khususnya konsep mashlahah. Ia menyimpulkan bahwa meskipun mashlahah yang merupakan pilar adabtabilitas hukum Islam<sup>88</sup> yang pada prinsipnya bersifat liberal, namun dalam penerapannya tidak liberal dan tetap tunduk kepada nas.<sup>89</sup>

Josep Schacht dalam *Introduction to Islami Law* juga berpendapat bahwa prinsip-prinsip hukum Islam, seperti mashlahah, urf, istihsân,

<sup>86</sup> Muhammad Syahrûr, *Dirâsah Islâmiyah Mu'âshirah fi al-Da'wah wa al-Mujtama'*. cet I (Damaskus: al-Ahali Li al-Thibâ'ah wa an-nasyr wa al-Tauzi', 1996), hlm. 34; Muhyar Fanani, *Fikih Madani..*, h. 86-87.

<sup>87</sup> Hourouni, *Reason and Tradition In Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), hlm. 25; Danusiri, "Epistemologi Syara," dalam *Epistemologi Syara' Mencari Format Baru Fikih Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. 45-69

<sup>88</sup> Ada dua pendapat besar tentang hukum Islam, apakah ia absolut atau adaptable. *Pertama*, pendapat yang mengatakan bahwa hukum Islam itu absolut, abadi tetap dan tidak berubah. Argumen yang dipakai adalah (a) hukum Islam abadi karena konsep hukum yang otoritarian dan bersifat Ilahiyah, absolut, sehingga tidak mungkin untuk berubah. (b) Hukum Islam abadi karena sifat asal-usul dan perkembangannya dalam periodenya yang formatif memutuskannya dari pranata perubahan hukum. (c) Hukum Islam abadi karena tidak mengembangkan suatu metodologi perubahan hukum yang memadai. Pendapat ini didukung oleh Snouck Hurgronje, G. Bergstrasser dan J. Schacht. *Kedua*, pendapat yang mengatakan bahwa hukum Islam itu adaptable, karena dapat diubah, diperbarui menyesuaikan dengan perubahan zaman. Kalangan Ushuliyyun yang berpendapat demikian adalah al-Syâtibi, at-Tûfi. Sedangkan dari kalangan orientalis adalah VAN Den Berg dan M. Moorand. Lihat. M. Moorand, *Introduction a etude du roit musulman algerien* (Alger: Ancien Maison, 1921), hlm. 108-112; G. H Bousquet and J. Schacht (ed), *Selected Works of C. Snouck Hurgronje* (Leiden: Leinden University, 1957), h. 214-255.

<sup>89</sup> Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rasyid Ridha* (California: University of California Press, 1966), h. 66.

qiyâs, dan istishhâb tidak digunakan oleh para fuqaha dan ushuliyun sebagai prinsip perubahan,<sup>90</sup> melainkan hanya untuk menafsirkan dan membenarkan aturan-aturan yang sudah ada dari hukum Islam.<sup>91</sup>

Intinya, pada era at-Tûfi, semangat perkembangan hukum Islam (fikih) dan ushul fikih masih berpegang teguh pada nas (teks) sebagai sumber utama dan panglima dalam berijtihad, sehingga produk-produk hukum yang dihasilkan merupakan "turunan" atau hasil dari teks itu sendiri. Hasil ijtihad dan metode ijtihad, termasuk konsep mashlahah, semuanya merupakan deduksi dari nas. Oleh karenanya, kesimpulan, hasil hukum, dan metode yang lahir tidak jauh berbeda hasilnya dari bunyi nas tersebut.<sup>92</sup>

Berdasarkan kenyataan ini, maka jelas era pada saat at-Tûfi hidup masih dilingkupi dengan semangat nas dalam setiap kegiatan hukum Islam, sehingga meskipun at-Tûfi telah mencoba untuk keluar dari pengaruh nas, tetap saja ia masih terpengaruh oleh ideologi zaman saat itu, yaitu peradaban nas (teks).

## Simpulan

Perlu pembacaan kritis terhadap konsep mashlahah at-Tûfi agar mendapatkan konsep mashlahah yang lebih universal, dinamis dan konstruktif sebagai sumber ijtihad hukum Islam kontemporer. Kritik terhadap konsep mashlahah al-Thufi melalui dua cara, yaitu kritik epistemologis dan idiologis. *Pertama*, kelemahan secara epistemologis adalah belum konsistennya penggunaan akal sebagai epistemologi primer

bagi konsep mashlahahnya. Di satu sisi at-Tûfi mengatakan bahwa mashlahah adalah dalil paling kuat (*aqwa adillah al-syar'i*), tetapi dalam praktiknya mashlahah masih "terkungkung" oleh hegemoni teks. Ia juga berpendapat bahwa jika terjadi pertentangan antara nas dan mashlahah, maka didahulukan mashlahah (*idzâ ta'âradlat al-mashlahah wa an-nas faquddimat al-mashlahah*), namun sekali lagi praktiknya masih tidak konsisten. Demikian pula secara metodologis, ia kurang mengeksplorasi konsep mashlahah dengan teori, dan definisi yang jelas. Misalnya ia berpendapat bahwa mashlahah merupakan dalil paling kuat dalam masalah muamalah, sedangkan masalah ibadah (*muqaddarat*) adalah hak prerogatif Allah. Namun ia tidak mendefinisikan secara jelas perbuatan hukum apa saja yang termasuk muamalah dan apa yang termasuk ibadah (*muqaddarat*). At-Tûfi juga "kesulitan" secara teoretis dalam memutuskan dua hal yang mempunyai nilai kemashlahatan sama, sehingga ia mengusulkan dengan jalan mengundi (*qur'ah*). *Kedua*, kelemahan secara idiologis terlihat dari konsep mashlahahnya yang sebenarnya rasional, namun kembali terpasung oleh kekuatan teks. Hal ini terjadi karena, pada era at-Tûfi kekuasaan teks (*nas*) begitu menghegemoni, sehingga setiap pendapat dan teori ilmiah selalu berpusat pada teks (*nas*).

## Pustaka Acuan

- Abdullah, M. Amin, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Abdullah, M. Amin, *Antara al-Gazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*. terj. Hamzah., Bandung: Mizan, 2002.
- Abd al-Salâm, Izz al-Dîn Ibn, *Qawâ'id al-Ahkâm fî Mashâlih al-Anâm*, jilid I, Kairo: Istiqamah, t.th.
- Abduh, Muhammad, *Taqrîr Mufti al-Diyâr al-Mishriyyah fî Ishlâh al-Mahâkim al-Syar'iyyah*, jilid II, Kairo: t.p., 1899.
- Abû Zahrah, Muḥammad, *Abû Hanifah, Hayâtuhu, wa 'Ashruhu, Arâ'uhu wa Fikihuhu* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi, 1991.
- Abû Zahrah, Muḥammad, *al-Syâfi'i: Hayâtuhu, wa 'Ashruhu, Arâ'uhu wa Fikihuhu*, Kairo: Dâr

<sup>90</sup> Menurut E. Tyan dan Ch. Chehata, hukum Islam sebenarnya mengembangkan metode-metode untuk menyesuaikan teori hukum dengan perubahan. Istihâsân, istishlâh, dan siyâsah syar'iyah merupakan metode dalam hukum Islam untuk mengantisipasi perubahan. Lihat. E. Tyan, "Methodologie et sources du droit en Islam", dalam *Studia Islamica*, Vol. X, (1959), hlm. 84; Chafik Cheheta, "Logique juridique et droit musulman", dalam *Studia Islamica*, Vol. XXIII (1965), h. 5-26.

<sup>91</sup> Josep Schacht, *Introduction to Islami Law* (Oxford, 1966), h. 202-203.

<sup>92</sup> Meskipun pemikiran-pemikiran Ushûl fikih modern telah menawarkan metode progresif dalam istimbat hukum Islam, seperti al-Syâtibi, at-Tûfi, Rasyid Ridla, Hasbi ash-Shiddiqi, namun menurut Wael B Hallaq, tetap belum bisa dikatakan lepas dari karakteristik pemikiran literal. Lihat. Wael B Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), h. 100.

- al-Fikr al-'Arabi, 1948.
- Agger, Benn, *Teori Sosial Kritis*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2003.
- al-'Amiri, Abdullah M. al-Husain, *at-Tûfi's Refutation of Traditional Moslem Jurist Source of Law and His Views on the Priority of Regard for Human Welfare as the Highest Legal Sources of Principle*, Canada: McGill University, 1993.
- al-Anshâry, Jamâl al-Din Muhammad bin Mukarrom, *Lisân al-Arab*, Kairo:Dâr al-Mishriyyat, t.th.
- Arkoun, Mohammed, *Al-Islâm: al-Akhlâq wa al-Siyâsah*, Beirut: Markaz al-Inma' al-Qoumi, 1990.
- Arkoun, Mohammed," dalam *Ulumul Qur'an* No.4 Vol. IV, 1993.
- al-Asymawi, Muhammad Said, *Ushûl al-Syarî'ah* (Beirut: Dâr Iqra', 1983) dan sudah diterjemahkan dalam bahasa Indonesi menjadi *Nalar Kritis Syari'ah*, Yogyakarta: LkiS, 2004.
- Asyûr, Muḥammad Thâhir bin, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, Malaysia: Dâr al-Fajr, 1999.
- al-Badawy, Yûsuf Aḥmad Muhammad, *Maqâshid al-Syarî'ah 'Ind Ibn Taimiyyah*, Yordan: Dâr al-Nafâis, 2000.
- al-Bughâ, Mushthafâ Dib, *Ushûl al-Tasyrî' al-Islâmiy: Atsar al-Adillah al-Mukhtalif Fîhâ*, Beirut: Dâr al-Qalam, 1993.
- al-Bûthî, Muhammad Sa'îd Ramadlân, *Dlawâbith al-Mashlahah fî al-Syarî'ah al-Islâmiyah*, Beirut: Mu'assasah ar-Risâlah, 2001.
- Copleston , Frederick, *A History of Philosophy*, Westminster: The Newman Press, 1874.
- Coulson, N.J, *A History of Islamic Law*, Edinburg: Edinburg University Press, 1964.
- Edwards, Paul (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy Volume 7*, New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1967.
- al-Gazâlî, Abû Ḥamid, *Al-Mustashfâ Min Ilmi al-Ushûl*, Beirut: Dâr al-Fikr,t.t.
- Gibb, H. A. R. , *Aliran-Aliran Modern dalam Islam*, Jakarta: Rajawali Press, 1996.
- Gibb, H.A.R. and H. Bowen, *Islamic Society and The West*, vol. 1, part.2, Toronto: Oxford University Press, 1957.
- Ibn al-Imâd, *Syarazât al-Dzahâb fî Akhbâri Man dzahâb*, Beirut: Al-Maktab al-Tijari, t.t.
- Ibn Ḥâjib, *Mukhtashar Muntahâ al-Ushûli*, jilid II, Kairo: Bulaq, 1317 H.
- Ifran, Fuad, *Munjid al-Thullâb*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.
- Hamlyn, D.W., "History of Epistimology," dalam *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, vol. 3, New York and London: Macmillan Publishing Co., Inc & The Free Press and Collier Macmillan Publishers, 1967.
- Hanafi, Ahmad, *Pengantar Sejarah Hukum Islam*, Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1984.
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Hallaq, Wael. B., *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushûl Fikih*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Hourani, Albert, *Arabic Thought in Liberal Age: 1798-1939*, London: Oxford Press, 1962. Houroni, *Reason and Tradition In Islamic Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, hlm. 25; Danusiri, "Epistemologi Syara," dalam *Epistemologi Syara' Mencari Format Baru Fikih Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Jones, W.T., *A History of Western Philosophy: Hobbes to Hume*, San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1969 .
- Jones, W.T., *A History of Western Philosophy: Hobbes to Hume*, San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1969.
- Khadduri, "From Religion to Natural Law", dalam J.H Tompson dan R. D. Reischauer (eds), *Modernization of the Arab World*, Princeton: Nostrand, 1966.
- Khallâf, Abd al-Wahhâb, *Mashâdir al-Tasyrî' al-Islâmî Fîmâ Lâ Nassha Fîhi*, Kuwait: Dârul Kalam, tt.
- Lacey, A. R. , *A Dictionary of Philosophy*, New York: Routledge, 2000.
- Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rasyid Ridha*, California: University of California Press, 1966.
- Malouf, Louis, *al-Munjid fî al-Lughah*, Beirut: Dâr al-Munjid, 2006.



- Mannheim, Karl, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, Yogyakarta: Kanisius, 1991.
- Ma'rûf al-Duwâlibi, *al-Madkhal Ilâ 'Ilm al-Ushûl al-Fikih*, Beirut: Dâr al-Ilm, 1965.
- Masud, Muhammad Khalid, *Filsafat Hukum Islam*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Penerbit Pustaka, 1996.
- Minhaji, Akhmad, "Hak-hak Asasi Manusia dalam Hukum Islam: Penafsiran Baru tentang posisi minoritas Muslim," dalam *Jurnal Ulum Qur'an* No. 2, Vol. V, hlm. 22
- Moorand, M. , *Introduction a etute du roit musulman algerien*, Alger: Ancien Maison, 1921.
- Mudhofir, Ali, *Kamus Filsafat Barat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy Volume 2*, New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1967.
- Rahman, Fazlur, "Toward Reformulating the Methodology of Islamic Law: Syek Yamani on Public Interest in Islamic Law", in *New York University Journal of International Law and Politic*, 12 , 1979.
- Raisûni, Ahmad, *Nadhariyyah al-Maqâshid 'Ind al-Imâm al-Syâthibi*, Beirut: al-Muassasah al-Jami'iyyah Liddirasat wan Nasyr wa al-Tauzi', 1992.
- Rasyîd Ridlâ, *Yusr al-Islâm*, Kairo: Nahdhah, 1956.
- René Descartes, "The Principles of Philosophy of Rightly Conducting the Reason and Seeking Truth in the Science", dalam *a Discourse on Method*, terj. John Veitch, London, J.M. Dent & Sons, Ltd., 1953.
- Robert Cummins dan David Owen (eds.), *Central Readings in the History of Modern Philosophy: Descartes to Kant*, Canada: Wadsworth Publishing Company, 1999.
- Robert Cummins dan David Owen (eds.), *Central Readings in the History of Modern Philosophy: Descartes to Kant*, Canada: Wadsworth Publishing Company, 1999.
- Runes, Dagobert D. (ed), *Dictionary of Philosophy*, New York: Barnes & Noble, Inc, 1971.
- Saifudin Zubri, "Maslahah dan Implikasinya sebagai Sumber Hukum Islam: Studi tentang Konsep Najmuddin at-Tûfi", dalam *Disertasi*, Yogyakarta: UIN Suka, 2008.
- as-Sanhûri, Abd al-Razzâq, "Wujub Tanqîh al-Qânun al-Madani al-Mishri", dalam *Majallât al-Qânun wa al-Iqtishâd*, jilid 6 (1963).
- Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat: Pengantar Kepada Teori Pengetahuan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991).
- Sir Jhon Clubb, *The Story of Mamluks*, (New Yorks: Copleston, 1973).
- Shubhî Mahmashânî, *Falsafah al-Tasyrî' fi al-Islâm*, Beirut: Dâr al-Ilm, tt.
- Syahrûr, Muhammad, *Dirâsah Islâmiyah Mu'âshirah fi al-Da'wah wa al-Mujtama'* .cet I, Damaskus: al-Ahali Li al-Thibâ'ah wa an-nasyr wa al-Tauzi', 1996.
- al-Syalabi, Mushthafâ, *Ta'lîl al-Ahkâm: 'Ardl wa Tahlîl li al-Tharîqah al-Ta'lîl wa Tathowwuratiha fi Ushûl al-Ijtihâd wa al-Taqlîd*, Kairo: Azhar, 1949.
- al-Syâthibi, Abî Ishâq, *Al-Muwâfaqât Fî Ushûl al-Syarî'ah*, Beirut: Dâr al-Fikr,tt.
- Suseno, Franz Magnis, *13Tokoh Etika*, Yogyakarta: Kanisius, 1997.
- Schacht, G. H Bousquet and J. (ed), *Selected Works of C. Snouck Hurgronje*, Leiden: Leinden University, 1957.
- Schacht, J., "Muhammad Abduh", *Shorter Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, 1961.
- al-Suyûthi, Jalâl al-Dîn, *al-Asybah wa al-Nazhâir*, Beirut: Maktabah, t.t.
- Schacht, Joseph, *An Introduction To Islamic Law*, London: Oxford at The Clarendon Press, 1971.
- Taryadi, Alfons, *Epistimologi Pemecahan Masalah: Menurut Karl R. Popper*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991.
- Thomas Kuhn, *Peran Paradigma Sains* (Bandung: Remaja Karya, 1989).
- Thûfi, al, Najm al-Din At-Tûfi, *al-Bulbul fi Ushûl al-Fikih*, Riyad: Maktabah Imam Syafi'i, t.t.
- Thûfi, al, Najm al-Din At-Tûfi, *Al-Sa'âqat al-Ghadlabiyyah 'alâ Munkir al-Arabiyyah*, Riyad: Maktabab al-Abikan, t.t.
- Thûfi, al, Najm al-Din At-Tûfi, *Syarh al-Arbâin al-*

- Nawâwi: *Mulhiq al-Mashlahah fî al-Tasyrî' al-Islami*, Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi, 1954.
- Thûfi, al, Najm al-Din At-Tûfi, *Al-Iksir fi Qawâ'id al-Tafsîr*, Kairo: Maktabah al-Adab, 1976. Thûfi, al, Najm al-Din At-Tûfi, *Syarah Mukhatsar Raudah*, Tahqiq Abdullah Al-Muhsin at-Turki, Beirut: Ar-Risalah, 1998.
- Thûfi, al, Najm al-Din At-Tûfi, *al-Intisârat al-Islâmiyyah fi Kashf Syibh an-nasrâniyyah* Riyad: Maktabah al-Abikan, 1999.
- Thûfi, al, Najm al-Din At-Tûfi, *At Ta'yin fi Syarhi al-Arba'in An-Nawawi; bi Tahqiq*, Ahmad Haji Muhammad Usman, Makkah, Al maktabah Al Makiyah, 1988.
- Thûfi, al, Najm al-Din At-Tûfi, *Syarh Mukhtashar Raudhah*, Beirut: al-Risalah, 1988.
- Thûfi, al, Najm al-Din At-Tûfi, *Al-Isyârah al-Ilahiyyah ila al-Mabahis al-Usuliyah*, jilid 1, Tahqiq Abû Asim Hasan ibn Abbas ibn Qutub, Makkah: *al-Maktabah al-Makiyyah*, 2002.
- Turabi, Hasan, *Pembaharuan Ushûl Fikih*, Bandung: Pustaka, 1980.
- Turabi, Hasan, *Qadhaya al-Tajdid: Nahwa Manhaj Ushûli*, Khourtoom: Ma'had al-Buhus wa al-Dirâsah al-Ijtihadiyyah, 1990.
- Tyan, E. , "Methodologie et sources du droit en Islam", dalam *Studia Islamica*, Vol. X, (1959), hlm. 84; Chafik Checheta, "Logique juridique et droit musulman", dalam *Studia Islamica*, Vol. XXIII (1965).
- al-Wakil, Muhammad Sayyid, *Wajah Dunia Islam dari Dinasti Umayyah hingga Imperialisme Modern*. penerjemah: Fadhli Bahri, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1998.
- William James Earle, *Introduction to Philosophy*, (New York: Mc. Graw Hill, Inc, 1992).
- Woozky Anthony Douglas, "Epistemology," dalam William Benton Publisher, *Enciclopedia Britannica* (Chicago: Enciclopedia Britannica, 1972).
- Yahya Muhammed, *al-Ijtihâd wa Taqlîd wa al-Itbâ wa al-Nazhr* (Beirut: Dar al-Intisyar al-Arabi, 2000).
- Yûsuf al-Qardawi, *al-Ijtihâd al-Mu'âshir* (t.tp: Dâr al-Tauzi' wa an-nasyr al-Islâmiyyah, 1994).
- Zaid, Mushthafâ *Al-Mashlahah Fi al-Tasyrî' al-Islâmi Wa Najm al-Dîn at-Tûfi*, Kairo: Dâr al-Fikr al-Arâbi, 1964.
- az-Zarqâ', Mushthafâ, *al-Madkhal fi al-Fikih al-Am*, Damaskus: Matba'ah Tarabin, 1968.

